

La verdad está en otra parte

E. A. Dal Maschio



PLATÓN

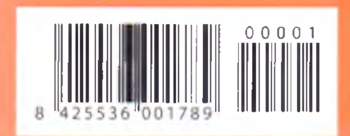
E. A.
DAL MASCHIO

PLATÓN

La verdad está en otra parte

Como se nos recuerda en el prefacio, hay quien ha llegado a definir la tradición filosófica europea como "una serie de acotaciones a Platón", mientras que otros reconocen (con amargura) que "la escritura de la historia de la filosofía es platónica". Tal es la importancia de Platón, que no es exagerado afirmar que no puede entenderse la historia del pensamiento (y por ende muchas de nuestras formas de concebir la realidad, la verdad o el alma) sin conocer las teorías del fundador de la Academia. El objetivo de este libro no es otro que el de acercar el pensamiento del gran filósofo ateniense a través de la exposición de sus principales doctrinas, poniendo especial empeño en iluminar las cuestiones fundamentales y más influyentes. Todo ello sin obviar las críticas y objeciones que se han planteado a sus teorías desde Aristóteles hasta nuestros días.

Manuel Cruz *(Director de la colección)*



Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
© Diseño de portada: Pau Taverna
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: Viacheslav Lopatin/Shutterstock (págs. 11 y 19); Anastasias 71/Shutterstock (pág. 23); Renee Vititoe/Shutterstock (pág. 29); Marzolino/Shutterstock (pág. 37); LianeM/Shutterstock (pág. 48); CJM Grafx/Shutterstock (pág. 62); Fareways/Shutterstock (pág. 68); Nick K./Shutterstock (pág. 91); Anacarol/Shutterstock (pág. 98).

Depósito legal: B 28034-2014

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España

Platón

La verdad está en otra parte

E. A. Dal Maschio

CONTENIDO

No se debe honrar más a un hombre que a la verdad.

Platón, ***República***, 595c

Platón, el primer gran filósofo

Si se pidiera a los especialistas en filosofía que realizaran una lista con los cinco filósofos más importantes de toda la historia, no hay duda de que el nombre de Platón aparecería de forma casi unánime en todas ellas. De igual manera, aunque con menor relumbrón intelectual, si saliéramos a la calle y le pidiéramos a los transeúntes el nombre de un filósofo, la inmensa mayoría de ellos nos darían el de Platón. Sea cual sea el valor de una votación democrática en la esfera del pensamiento (una idea que a nuestro protagonista simple y llanamente le horrorizaría), lo que está claro es que por una razón u otra Platón es uno de los grandes, grandísimos nombres en la historia de la filosofía. Para entendernos, algo parecido a lo que representan Di Stéfano, Pelé, Cruyff o Maradona en la historia del fútbol: indiscutibles.

Y es que independientemente de la opinión que a cada cual le merezca su pensamiento, lo que no se puede negar es que Platón es cuando menos el primer gran filósofo o, por decirlo de otra manera parecida pero no igual, el pensador con el que se da el pistoletazo de salida a la Filosofía con mayúsculas. Con respecto a la anterior filosofía presocrática, cuya atención se concentra fundamentalmente en la

explicación del mundo exterior y del cosmos, en sus diálogos Platón ensancha el ámbito de la filosofía, delimitando lo que desde entonces serán las cuestiones principales de la disciplina: ontología, epistemología, estética, filosofía política y moral... Y, al hacerlo, formula explícitamente o anticipa las categorías esenciales del pensar filosófico.

Tanto es así que el filósofo inglés Alfred North Whitehead llegó a afirmar que «la manera más segura de describir el conjunto de la tradición filosófica europea es presentarla como una serie de acotaciones a Platón» (*Proceso y realidad*) o, más recientemente, el furibundo antiplatónico Michel Onfray, para quien «la escritura de la historia de la filosofía es platónica. Ampliemos el marco: la historiografía dominante en el Occidente liberal es platónica» (*Las sabidurías de la antigüedad - Contrahistoria de la filosofía*).

Para bien o para mal, no se puede entender la historia del pensamiento sin conocer a Platón.



Representación pictórica de Platón, detalle de *La Escuela de Atenas* de Rafael.

Vida, obra y contexto

El contexto histórico que le tocó vivir a Platón (y que de muy diversas maneras influyó en su pensamiento) se corresponde con el inicio de la decadencia de la hegemonía griega en el Mediterráneo oriental, pues el nacimiento del filósofo coincidió aproximadamente con la muerte de Pericles (artífice e icono del esplendor ateniense en el siglo v a.C.) y su muerte se produjo pocos años antes de la conquista de las polis griegas por un bárbaro reino del norte: Macedonia. En los ochenta años que separan ambos extremos de su vida, la civilización griega asistió a la crisis de la hasta entonces todopoderosa Atenas, a la posterior supremacía espartana, resultado de su victoria en la guerra del Peloponeso, y a la sustitución de esta última en beneficio de la hegemonía tebana, que derrotó a Esparta en la batalla de Leuctra (371 a.C.).

Si en la esfera política los años en los que discurre la vida de Platón representan el inicio de la decadencia de la polis, en el plano cultural coinciden con un período de inusual esplendor en el que la humanidad alcanzará cotas de desarrollo artístico y filosófico que no encontrarán equivalente en cientos de años: la edad clásica.

Vida de Aristocles

Aunque a primera vista pudiera parecerlo, no se ha colado ningún error en el título de este apartado, pues según algunas fuentes antiguas Platón no era Platón, Platón era Aristocles. Este último sería su nombre real (podríamos decir «de bautismo», si la expresión no resultara particularmente anacrónica) y el primero, el apodo con el que se le conoció y ha pasado a la historia. Diógenes Laercio, en su entretenida y pintoresca *Vida y opiniones de los filósofos ilustres* nos proporciona hasta tres posibles orígenes para el mismo: según la versión más «acreditada», el calificativo provendría de *platos*, «amplio», debido a la robusta constitución del filósofo en su juventud, aunque según otras versiones podría deberse a la amplitud de su estilo o a la de su frente. En cualquier caso, no dejaría de ser una ironía del destino que el filósofo que tanto insistió en la diferencia entre «apariencia» y «realidad» acabara pasando a la historia con un nombre aparente y no real.

Sea como fuere, Platón o Aristocles nació en Atenas (o en Egina, según Diógenes Laercio) el 7 del mes Thargelión (mayo) de 428-427 a.C., en el mismo día en el que según los delios había nacido Apolo.[1] Provenía de una familia aristocrática de rancio abolengo: su padre, Aristón, descendía de una ilustre estirpe que hacía remontar sus orígenes hasta el mismísimo Codro (último y legendario rey de Atenas), mientras que la familia de la madre, Perictione, podía presumir de haber alumbrado a varios arcontes y del mucho más discutible honor de contar con dos integrantes del gobierno oligárquico de los Treinta Tiranos (un tío –Cármides– y un tío segundo –Critias– de Platón). El padre, Aristón, murió siendo Platón aún niño, y su madre se casó en segundas nupcias con Pirilampo, amigo

[1] Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres.*

y colaborador de Pericles. No es de extrañar que con semejante parentela algún autor haya definido a la familia de Platón como «una suerte de familia Kennedy del siglo V a.C.»,[2] con la salvedad de las más bien escasas simpatías democráticas en el caso del ateniense.

Los primeros veinte años del joven Platón se desarrollaron conforme a lo que cabía esperar de un joven aristócrata griego de la época: deporte y preparación gimnástica, música y poesía, y los primeros pasos en el ámbito al que parecía estar necesariamente predestinado alguien con unos orígenes familiares como los suyos: la política. Sin embargo, en la década que va entre los veinte y los treinta años se sucederán una serie de acontecimientos que cambiarán para siempre la vida del futuro filósofo, pues dejan una huella indeleble en su carácter y en su pensamiento. El primero de ellos es la desilusión con la política. El nacimiento del filósofo coincidió con la muerte de Pericles (429 a.C.), por lo que al joven Platón le tocó asistir a la decadencia de la antaño luminosa democracia ateniense, ahora en manos de demagogos como Cleón o Hipérbolo o de personajes poco edificantes como Alcibíades (de quien se cuenta que cortó el rabo a su perro en público y, cuando le preguntaron el porqué de esa acción tan reprobable, respondió con el argumento de que mientras el pueblo hablaba de su perro no criticaba su gestión). De aquellos polvos vendrían estos lodos, y los lodos no fueron otros que la derrota ateniense en la guerra del Peloponeso, punto y final a la hegemonía de la ciudad del Ática, y la instauración del régimen oligárquico filoespartano de los Treinta Tiranos, responsable a su vez de todo tipo de desmanes y arbitrariedades. Por si las bajezas y muestras de incompetencia no hubieran sido suficientes, la reinstauración de la democracia desembocó en uno de los peores crímenes posibles a

[2] Luciano de Crescenzo, en el segundo volumen de su *Historia de la filosofía griega*.

ojos de Platón: la sentencia a muerte de Sócrates, el sabio, el maestro, el faro que había iluminado y cambiado el rumbo de su vida. Con ello se daba el golpe de gracia a la confianza del filósofo en las formas políticas al uso en la polis.

Tras la muerte de Sócrates (399 a.C.), Platón abandonó Atenas para emprender una serie de viajes que constituían el currículum básico de todo sabio que se preciase. Se refugió primero en Megara, donde fue acogido durante tres años por el filósofo Euclides (no confundir con el famoso matemático autor de los *Elementos*), y más tarde se dirigió a Cirene (en la costa de la actual Libia), al sur de Italia (centro de actividad de los pitagóricos) y a Egipto (célebre por sus ancestrales conocimientos astronómicos y matemáticos). Ya con cuarenta años, emprendió el primero de sus tres viajes a Sicilia, según Diógenes Laercio movido por simples intereses turísticos (para conocer sus volcanes y en particular el Etna, el lugar en el que supuestamente se había suicidado Empédocles), aunque lo más probable es que quisiera establecer contacto con los pitagóricos de la isla.

Una vez allí, fue invitado a la corte siracusana del tirano Dionisio I, donde trabó amistad con Dión, cuñado del tirano. Sin embargo, las relaciones entre Platón, adusto y poco dado al jolgorio, y el tirano resultaron cuando menos tensas. Platón acabó entre hastiado y escandalizado con los continuos excesos de la corte siracusana («A mi llegada vi, aunque con disgusto, la vida que allí se pasa, y que llaman dichosa: sus perpetuos festines sicilianos y siracusanos, aquellas dos comidas diarias, aquellas noches nunca pasadas en la soledad»),[3] y del tirano, irritado ante la arrogancia del huésped filósofo. Siempre según Diógenes Laercio,[4] se despidieron afectuosamente con las siguientes palabras:

[3] Platón, *Cartas VII*, 326b.
[4] Diógenes Laercio, *op. cit.*, Libro III, 18.

Dionisio: «Tus palabras están enfermas de vejez».

Platón: «Y las tuyas de afán tiránico».

Acto seguido, Dionisio ordenó que lo apresaran y lo entregaran al espartano Pólide para que lo vendiera como esclavo en la isla de Egina: «total, es un filósofo, y ni siquiera se dará cuenta», se dice que añadió en tono sarcástico el tirano. Aunque Platón estuvo a punto de ser ejecutado en Egina, al final fue reconocido y rescatado por un tal Anicérides de Cirene, que lo compró por veinte minas y lo devolvió a Atenas. Fue precisamente a la vuelta de su primer viaje a Siracusa cuando Platón fundó la Academia, considerada por algunos como la primera universidad europea.

Unos años más tarde moría Dionisio I, y el viejo amigo Dión invitó a Platón a Siracusa para que se ocupase de la educación de su sobrino de treinta años, el nuevo tirano de la ciudad, Dionisio el Joven, y le ayudara a poner en práctica los principios de gobierno filosófico expuestos por Platón en la *República*. A pesar de las buenas intenciones iniciales, la experiencia volvió a acabar como el rosario de la aurora. A ello contribuyeron los recelos del nuevo tirano hacia Dión y la escasa predisposición del joven Dionisio a convertirse en un filósofo-rey en lugar de disfrutar de las ventajas de comportarse como un puro y simple déspota. Expulsó así a Dión de la corte y retuvo a Platón, que fue liberado más tarde gracias a la mediación del pitagórico Arquitas.

En 361 a.C. Platón realizó un tercer y último viaje a Siracusa, en respuesta a las insistentes solicitudes de Dionisio el Joven en las que, como un amante abandonado, le juraba y perjuraba que había cambiado, que ahora todo sería diferente y ya no era el mismo que antes.

La Academia

A la vuelta del primer viaje a Siracusa y tras la nefasta experiencia con Dionisio el Viejo, Platón volvió a Atenas, donde fundó un centro de enseñanza y formación para sus discípulos, al parecer gracias al dinero que le entregó aquel Anicérides de Cirene que le había liberado de la esclavitud en Egina. La escuela tomó el nombre de «Academia» (con el que desde entonces nos referimos a un centro formativo) del emplazamiento en el que fue construida: unos terrenos situados en las afueras de Atenas, en un bosquecillo en el que se hallaba un santuario dedicado a un héroe menor, Academo.

Disponemos de pocas noticias acerca del programa que se seguía en la Academia, aunque si nos atenemos al ideal formativo expuesto en la *República*, los estudios debían durar 15 años, los diez primeros dedicados a las matemáticas, consideradas por Platón como la disciplina que acercaba y preparaba el alma para la comprensión de las Formas (y por lo tanto de la realidad). Solo entonces estaba el discípulo en condiciones de enfrentarse a los últimos cinco años consagrados a las cuestiones propiamente filosóficas.

En efecto, nos han llegado unas cuantas pruebas de la importancia de las matemáticas en el plan de estudios de la Academia platónica. La primera de ellas la encontramos en la misma entrada de la escuela, en cuyo dintel podía leerse la máxima (o advertencia): «Que no entre nadie que no conozca la geometría». La segunda nos la proporciona Aristóteles, de quien se dice que contaba cómo los recién llegados a la Academia se quedaban estupefactos pues, esperando ser instruidos acerca del Bien y el Ser, no oían hablar de otra cosa que no fuera de matemáticas, astronomía, el Uno y el límite. Por último, no hay mejor prueba de ello que la cantidad y calidad de matemáticos que pasaron o salieron de la Academia, entre los que sobresalen por encima de todos Eudoxo de Cnido (por el que, según algunas fuentes, Platón pareció sentir una cierta envidia) y Teeteto.

En cualquier caso, el objetivo de la Academia no era otro que el de formar auténticos «filósofos» en su sentido original, esto es, amantes del saber, que pudieran convertirse en hombres de estado y dignos rectores de las polis.

A la muerte de Platón la dirección de la institución recayó sobre Espeusipo, un filósofo y matemático menor pero que contaba con el indiscutible «mérito» de ser el sobrino del fundador (era hijo de Potona, hermana de Platón). No deja de ser curioso (e ilustrativo) ver cómo el recto y moralizante Platón, defensor del gobierno de los mejores, acabaría sus días con lo que se nos antoja como un vulgar acto de nepotismo. Y es que no debemos olvidar que entre los discípulos de Platón en la Academia se contaban algunas figuras de valor y prestigio indiscutiblemente superiores a los del bueno de Espeusipo; en particular, un joven estagirita destinado a convertirse en uno de los grandes nombres de la historia del pensamiento y la filosofía: Aristóteles.



La Escuela de Atenas, óleo de Rafael del año 1509. En el centro de la composición, Platón y Aristóteles debaten sobre la naturaleza de la realidad.

De todas formas, y en previsión de que las buenas palabras no fueran suficientes, Dionisio no se olvidó de amenazar a Platón dándole a entender que la suerte de su amigo Dión dependería de su respuesta. Al final, Platón accedió a la petición del tirano, pero el desenlace final no fue sustancialmente distinto al de las ocasiones anteriores, lo cual, dicho sea de paso, demuestra la poca conveniencia de fiarse de las palabras de los amantes abandonados. Una vez arribado Platón a Siracusa, Dionisio se desdijo de todas sus promesas y buenas intenciones, y el filósofo acabó por abandonar la isla y regresar a Atenas, donde continuó ocupándose de las actividades de la Academia hasta su muerte (348-347 a.C.), a la edad de ochenta años.

Sócrates, o el sabio que no sabía nada

Sócrates es sin lugar a dudas uno de los personajes más fascinantes y enigmáticos de la historia de la filosofía y, por qué no decirlo, de toda la historia en general. Fascinante porque las fuentes antiguas lo retratan como un hombre admirable por su profunda humanidad y dignidad moral a la par que divertido y socarrón. Enigmático porque son muchas las incógnitas que planean sobre su figura histórica, debido en buena medida a su negativa a dejar ninguna obra por escrito.[5] El grueso de lo que de él sabemos proviene de Jenofonte, de algunas menciones realizadas por Aristóteles y, en gran medida, de Platón, que lo convirtió en protagonista de buena parte de sus diálogos. Esta circunstancia ha dado pie a la denominada «cuestión socrática», es decir, la duda de si

5 «Sócrates representa un reto para el historiador. Hay algunos hombres de los que tenemos la certeza de saber muy poco, y otros de los que a ciencia cierta sabemos mucho. Pero en el caso de Sócrates no está claro si sabemos muy poco o mucho sobre él». Bertrand Russell, *Historia de la filosofía*, cap. XI.

lo que en ellos relata se corresponde con lo efectivamente dicho y pensado por el propio Sócrates, o Platón lo utiliza como mero recurso para poner en su boca las ideas del propio Platón. Lo que está fuera de toda duda es que su figura tuvo un impacto decisivo en la vida de Platón, quien tras conocerle decidió abandonar sus veleidades artísticas (había soñado con ser poeta trágico) y sus ambiciones políticas en la polis para dedicarse a la filosofía, y que de él heredó cuanto menos las semillas de lo que sería después su pensamiento filosófico.

Por lo que sabemos, Sócrates nació en Atenas en torno al año 469 a.C. (fue condenado a muerte en 399 a.C., cuando, según nos narra Platón, tenía 70 años). Era hijo de un escultor o labrador de piedra, Sofronisco, y de una comadrona, Fenaretes, por lo que podríamos decir que provenía de una modesta familia de clase media. Los episodios de su vida que hasta nosotros han llegado nos transmiten la imagen de un hombre de una profunda integridad moral y de un enorme valor, demostrado tanto como hoplita (soldado) en el campo de batalla, como nos narra el personaje de Alcibíades en el *Banquete*, como en la vida política de la polis, donde se negó a cometer injusticias o plegarse ante ellas aún a riesgo de la propia vida. Buen ejemplo de ello es el episodio de la detención de León de Salamina que nos narra Platón en la *Apología de Sócrates*. Durante el régimen del terror de los Treinta Tiranos, Sócrates fue requerido junto con otros cuatro conciudadanos para que se dirigiera a Salamina para detener a León (probablemente un general filodemocrático) como paso previo a su ejecución. Sócrates se negó a participar en una acción injusta, por lo que al acabar la reunión en la que se les había comunicado la orden, se dirigió tan tranquilamente a su casa aun a sabiendas de que la desobediencia podía costarle la vida: «porque daban estas órdenes a muchas personas para comprometer el mayor número de ciudadanos posible en sus iniquidades; y entonces yo hice ver, no con palabras sino con hechos, que

a mí la muerte no me importaba nada, si se me permite decirlo así, y que mi única preocupación consistía en no cometer impiedades e injusticias. Todo el poder de estos treinta tiranos, por terrible que fuese, no me intimidó, ni fue bastante para que me manchara con tan impía iniquidad. Cuando salimos del Tolo, los otros cuatro fueron a Salamina y condujeron aquí a León, mientras que yo me retiré a mi casa. No cabe duda de que mi desobediencia me habría costado la vida, si ese gobierno no hubiera sido derrocado poco después. Hay un gran número de ciudadanos que pueden dar testimonio de lo que digo».[6]

Pero además de ejemplos de coraje y dignidad, en las informaciones sobre Sócrates también hay lugar para aspectos más divertidos y prosaicos de la vida del gran filósofo. Estaba casado oficialmente con Jantipa, a la que las muchas anécdotas que de ella se cuentan han convertido en paradigma de la mujer gruñona y cascarrabias: «Sócrates decía vivir con una mujer de un carácter terrible, como los jinetes con caballos briosos. 'Pues así como los jinetes, tras haber domado a aquellos, pueden con facilidad lidiar con cualquier caballo, así también yo, acostumbrado a tratar con Jantipa, no he de tener dificultad en habérmelas con las demás personas'».[7] Parece ser que con frecuencia lo reprendía en público, llegando incluso a emprenderla a golpes con el filósofo. Nunca he podido dejar de imaginármela como una fornida mujer de tebeo que, ataviada con el delantal y rodillo en mano, saca al marido del bar a empellones al grito de «ya estás perdiendo el tiempo con los amigotes», solo que en lugar de ir al bar Jantipa iba a buscar a Sócrates al ágora. En defensa de la pobre mujer, cabría decir que no debía de ser fácil convivir con un marido sin oficio ni beneficio que se dedicaba a pasearse por el ágora conversando con el primer transeúnte que pasara, mientras ella se ocupaba de la casa y de los cuidados

6 Platón, *Apología de Sócrates*, 32c-d
7 Diógenes Laercio, *op. cit.*, Libro II 37.



El Ágora de Atenas, centro de la actividad económica, política y social de la antigua polis.

de tres hijos (uno natural y dos sobrevenidos). En efecto, además de Jantipa, madre de Lamprocles, nos cuenta Aristóteles que Sócrates también se casó con Mirto, de la que tuvo otros dos hijos, Sofronisco y Menéxeno.

Parece ser que el aspecto físico de Sócrates no estaba a la altura de su estatura intelectual, pues era más bien poco agraciado, por utilizar un respetuoso eufemismo, o directamente muy feo: bajo, con una nariz chata y abundante vientre, era «más feo que todos los silenos del drama satírico».[8] Por si fuera poco, acompañaba sus escasos atractivos físicos con un atuendo acorde con su proverbial desprecio por los bienes materiales, pues iba siempre vestido con ropa vieja y raída y con los pies descalzos, sin importarle si hacía frío o calor.

[8] Jenofonte, *Symposium*.

Los sofistas

Auténticas bestias negras para Platón, los sofistas fueron un grupo de filósofos y educadores que dominaron la escena intelectual de Atenas a finales del siglo IV a.C. De hecho, la palabra «sofista» no tenía entonces la connotación peyorativa con la que hoy la empleamos, y que debemos en buena medida a la mala imagen que de ellos transmitió a la posteridad Platón. Sofista significaba simple y llanamente «profesor», y con el término se designaba a una serie de educadores que se ganaban la vida instruyendo a los jóvenes a cambio de una retribución.

Dos eran los elementos de la sofística que despertaban el recelo, sino directamente el odio, entre una nutrida parte de la población griega. El primero de ellos residía en que, a diferencia de los sabios de antaño, los sofistas no reunían en torno a sí a un grupo de discípulos por el mero placer de difundir sus ideas, sino que cobraban y vivían de ello: eran profesionales de la enseñanza. Esto, que probablemente hoy no nos parezca particularmente grave, era visto con auténtico escándalo por los integrantes (entre ellos Platón) de los sectores más esnobs y aristocráticos de las polis griegas. En definitiva, y sin que hayan cambiado ni un ápice las cosas, los que despreciaban el «vil metal» y el interés crematístico eran precisamente aquellos que lo tenían garantizado y no tenían necesidad de ganárselo.

En segundo lugar, y también como diferencia sustancial con los modelos de sabiduría del pasado, la educación impartida por los sofistas no tenía el objetivo teórico de alcanzar y descubrir la verdad, sino que su finalidad era eminentemente práctica: adquirir las técnicas necesarias para imponer el propio argumento. En efecto, en la democracia ateniense, regida con un sistema de participación directa de los ciudadanos en los asuntos de la polis y con abundantes litigios y juicios, la capacidad para desenvolverse con habilidad en el arte de la palabra era un requisito imprescindible para el éxito en política. Al calor de esta circunstancia nacieron y se multiplicaron los sofistas, como maestros en el arte de la

retórica y la oratoria cuya principal preocupación fue, por consiguiente, desarrollar y transmitir las técnicas necesarias para defender y convencer a la audiencia de un planteamiento, independientemente de que este fuera verdadero o no, moral o inmoral. El énfasis en el aspecto práctico de la discusión los condujo con frecuencia a posiciones relativistas o escépticas: no existía una verdad con mayúsculas, sino que todo dependía de los puntos de vista, de los usos y costumbres, de la fuerza de los argumentos. Para Protágoras «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son», y para Gorgias nada existía, si existiera sería incognoscible, y si existiera y fuera cognoscible sería incomunicable. Es comprensible que semejantes planteamientos, en manos de algunos de sus miembros menos dignos, les hicieran acreedores de la pésima fama que adquirieron entre no pocos griegos.

Un divertido fragmento del *Eutidemo* nos muestra la faceta más cómica y enrevesada de los razonamientos sofísticos. En él, los dos sofistas Dionisodoro y Eutidemo recurren a argucias del lenguaje para desconcertar al pobre Ctesipo:

«—Dime, ¿tienes un perro?

—Sí, y no muy bueno —respondió Ctesipo.

—¿Tiene cachorros?

—Muchos y tan malos como él.

—¿Entonces, el perro es el padre de los cachorros?

—Sin duda, yo mismo lo vi aparearse con la madre de los cachorros.

—Pero, ¿no es tuyo el perro?

—Sí.

—Por lo tanto, si el perro es padre y es tuyo, entonces es tu padre y los cachorros, tus hermanos.»[9]

[9] Platón, *Eutidemo*, 298d-e

Todas las veces que, al pasear por la próspera y rica Atenas, observaba la cantidad de bienes y lujos que en ella se vendían, se congratulaba diciéndose a sí mismo: «¡De cuántas cosas no tengo necesidad!».

Sin embargo, la frugalidad de Sócrates no debe llevarnos a engaño. Por lo que de él sabemos, estaba muy lejos de ser uno de tantos santones ascéticos y malhumorados que a lo largo de la historia se han dedicado a fustigar a sus congéneres, condenando los placeres y el disfrute de la vida (a decir verdad, esa descripción encajaría mucho mejor con su discípulo Platón). De entrada porque, como el mismo Platón nos cuenta en el *Banquete*, Sócrates no rechazaba la buena mesa, el buen vino o la mejor cama, sino que simplemente anteponía los valores éticos al mero disfrute hedonista y no era esclavo de las necesidades materiales: Sócrates no odia el cuerpo, simplemente antepone los valores del espíritu. Además, estaba también muy lejos de mostrar la arrogancia de no pocos censores o luminarias, pues no tenía mayor reparo en educar y conversar con un esclavo del que tenía en hacerlo con un joven aristócrata.

Durante su juventud, Sócrates se había familiarizado con las teorías filosóficas de la época (Empédocles, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia...), con las que pronto quedó decepcionado por la falta de acuerdo y por la atención que deparaban de forma casi exclusiva a la explicación del mundo material, obviando las cuestiones éticas, políticas y espirituales. No iba a merecerle mejor opinión la «moda» filosófica que dominaría el escenario ateniense durante su madurez, la sofística. Decidió entonces emprender su propio camino intelectual y llevar a cabo una auténtica revolución filosófica tanto en el fondo como en las formas. Buena prueba de ello es que, a pesar de la disparidad de enfoques y planteamientos, todas las doctrinas que le precedieron han pasado a la historia bajo el epígrafe común de «filosofía presocrática».

Fue un responso del oráculo de Delfos lo que prendió definitivamente la mecha de la actividad filosófica de Sócrates. Según nos cuenta el propio Sócrates (o Platón por boca de Sócrates en la *Apología*), en cierta ocasión su amigo Querefonte se dirigió al santuario de Apolo en Delfos para saber quién era el hombre más sabio de la tierra, y obtuvo de la Pitia la siguiente respuesta: «De todos los hombres el más sabio es Sócrates». Al llegarle la noticia a Sócrates, éste se quedó enormemente sorprendido, pues a diferencia de los poderosos estadistas, los reputados generales, los artistas aclamados e incluso de los hábiles artesanos, Sócrates no se jactaba ni creía poseer ningún conocimiento particular. Así que, para comprobar qué había querido decir el dios, se dirigió a un político cuya sabiduría todos tenían en alta estima, pero no tanta como la que sentía él por sí mismo. Sócrates lo sometió a una de sus habituales sesiones de preguntas y respuestas para poner a prueba los supuestos conocimientos de su interlocutor, que demostraron fundarse en creencias superficiales o contradictorias. Sócrates quedó decepcionado con la entrevista, que no le había reportado sabiduría alguna, como él hubiera esperado, sino simplemente la enemistad del supuesto sabio cuya ignorancia el filósofo había desvelado. Tras la primera experiencia, Sócrates repitió sus pesquisas con otros ciudadanos considerados sabios; en todas ellas llegó al mismo resultado y se granjeó tras todas ellas la animadversión de sus interlocutores, cuya pretendida sabiduría había quedado en entredicho (animadversión que, como se verá, contribuyó en no poca medida a su condena a muerte).

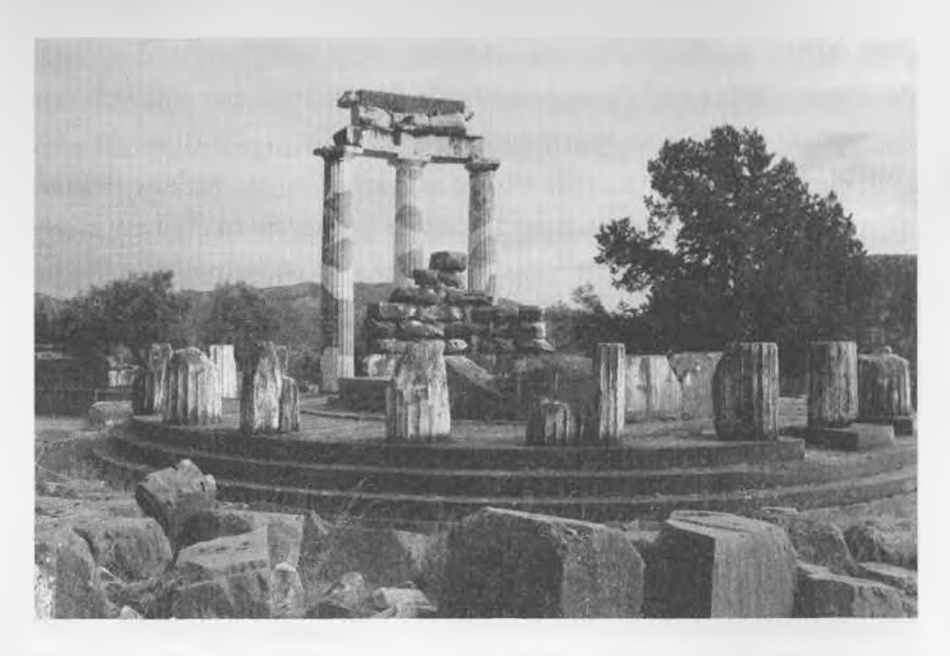
Fue entonces cuando Sócrates creyó entender el porqué de la respuesta del oráculo: él no era el hombre más sabio por poseer infinidad de conocimientos sino porque, a diferencia de aquellos que se pavoneaban de su saber, Sócrates reconocía no saber nada y se aplicaba de forma humilde y honesta al descubrimiento de la verdad. Este es el origen y el sentido del «solo sé que no sé nada», en el que se sintetiza la actitud

El oráculo de Delfos

Como en la mayoría de las civilizaciones del pasado (*e non solo*), los hombres griegos también recurrían con frecuencia a la consulta oracular antes de tomar decisiones importantes o simplemente para conocer qué les podía deparar el futuro. Aunque no el único, el oráculo situado en el santuario de Apolo en Delfos fue sin lugar a dudas el más importante en el mundo griego, al que se dirigían tanto ciudadanos particulares como delegaciones sagradas de las ciudades. El santuario se hallaba a pies del Monte Parnaso, en la región de Fócida, y su ubicación se correspondía con el ombligo del mundo (el *ónfalos*), pues allí se había cruzado el vuelo de las dos águilas liberadas por Zeus en las antípodas de la Tierra. Había sido fundado por el mismísimo Apolo, quien había matado a la serpiente Pitón que custodiaba el lugar para hacerse con su sabiduría.

Tras realizar una serie de actos rituales, el peregrino realizaba su consulta al oráculo. La sacerdotisa del santuario (la Pitia o pitonisa) se retiraba entonces a la cripta del templo y se sentaba sobre su trípode, donde entraba en contacto con los dioses. Emitía así el responso oracular, por lo general una retahíla de frases inconexas e incomprensibles que debían ser descifradas e interpretadas por los sacerdotes (lo cual demuestra que las técnicas de adivinación no han cambiado mucho desde la antigüedad, pues el secreto sigue consistiendo en dar respuestas lo suficientemente ambiguas e interpretables que sirvan para un roto y para un descosido).

Cuenta la leyenda que en cierta ocasión se reunió a los Siete Sabios de la Antigüedad en Delfos, y se les pidió que cada uno de ellos realizara una inscripción en el templo. Armados de cincel, hay quien esculpió en el frontispicio la máxima «Conócete a ti mismo» (¿Quilón de Esparta?), quien legó a la posteridad el aforismo «Nada en exceso», cada cual dejó constancia de su sabiduría menos Bías de Priene. Tras la tenaz insistencia de sus compañeros, al final aceptó empuñar el cincel con el que esculpió su lúgubre reflexión: «La mayoría de los hombres son malos». Prueba de que el pesimismo antropológico tiene también viejas raíces.



Las ruinas del antiguo santuario de Apolo en Delfos, sede del oráculo más importante del mundo griego.

conocida como «ironía socrática», la profesión sincera de ignorancia como paso previo para la búsqueda del conocimiento.

Sin embargo, ello no significa que Sócrates creyera que el conocimiento era imposible, sino todo lo contrario. Según Aristóteles, «son dos las aportaciones que pueden atribuirse legítimamente a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones universales. Y las dos están, sin duda, en el principio de la ciencia».[10] Vayamos por partes.

Aun a riesgo de poner en boca de Sócrates más (o menos) de lo que quizás él dijo, los universales son los conceptos que aglutinan y unifican un conjunto de casos particulares. Un sencillo ejemplo nos servirá

[10] Aristóteles, *Metafísica*, Libro XIII (M), 1078b.

para ilustrar la idea y, a su vez, las dificultades que plantea. A lo largo de nuestra vida nos hemos encontrado (y seguimos encontrándonos diariamente) con una enorme variedad de mesas distintas, de una, tres, cuatro o más patas, más altas o más bajas, rojas, azules o negras, de madera, metal, plástico o cristal... Pero a pesar de su enorme diversidad todas ellas comparten algo que hace que sean una mesa (o que así las llamemos). Si nos lo propusiéramos (y es algo que normalmente ya se proponen los diccionarios), podríamos llegar a definir los elementos y las características que hacen que una mesa sea una mesa y no, por decir algo, un cepillo de dientes. Llegaríamos así a la definición universal del «ser mesa». Como habremos de ver cuando lleguemos a la teoría de las Formas de Platón, la cuestión está lejos de ser baladí y pone de manifiesto toda una serie de cuestiones fundamentales, tales como qué es la realidad, qué es la verdad, qué significa conocer... Pero no adelantemos acontecimientos y esperemos a Platón: ahora lo más importante es subrayar que, sea cual sea el estatus que les asignemos, Sócrates fue el primero en plantear el problema de los universales que subyacen a los casos particulares de nuestra experiencia.

Con el ejemplo que hemos utilizado corremos el riesgo de no hacer justicia al pensamiento de Sócrates. En efecto, por lo que de él sabemos por las distintas fuentes, Sócrates no estuvo tan interesado en saber qué era lo que hacía que una mesa fuera una mesa (eso es más platónico), como en llegar a conocer los universales morales. Y el descubrimiento de ese universal debe ser el objetivo fundamental de la filosofía y el contenido de la auténtica sabiduría.[11] Esta es precisamente la segunda gran aportación de Sócrates, que hace que toda la filosofía anterior a él haya pasado a la historia bajo el calificativo de «presocrática». En efecto, hasta

[11] Aristóteles vuelve a salir en nuestra ayuda: «se ocupó de cuestiones éticas» y más adelante «Sócrates se ocupó de las virtudes del carácter, y reflexionando sobre ellas, fue el primero que planteó el problema de las definiciones universales».

entonces los filósofos habían dirigido su atención de forma prioritaria al estudio de la realidad exterior: ¿por qué cambian los objetos de nuestra experiencia, y el agua se convierte en hielo o en vapor? ¿Qué es entonces lo real? ¿El agua, el hielo, el vapor o un algo diferente? ¿Qué es el cosmos y el universo? Nos resulta casi espontáneo el buscar regularidades en el mundo exterior y llegar a la idea de que la diversidad de los objetos de nuestra experiencia puede agruparse en conceptos que la definen, pensar que detrás de las mesas particulares debe de haber una definición de lo que es una mesa, y que solo si la conocemos podemos emplear el término con propiedad en nuestra vida cotidiana. Como desde niños adquirimos conceptos casi sin darnos cuenta, nos resulta difícil entender la problemática que se plantea, por lo que una situación teórica puede ayudarnos a reflejarla con mayor claridad. Imaginemos que queremos aprender un idioma del que no sabemos nada, el inglés por ejemplo. Si desconozco el significado exacto de la palabra *table* (y lo que la diferencia de una *chair* o de un *toothbrush*) es más que probable que acabe por utilizarla de forma arbitraria aplicándola en circunstancias en las que no toca, con el riesgo que puede entrañar el tener que cepillarse los dientes con una mesa de comedor. Pues bien, cuando hablamos de la definición de *table*, *chair*, o *toothbrush* sin darnos cuenta estamos tratando con universales, y resulta evidente que solo cuando los conozco puedo conocer la realidad y relacionarme con ella con propiedad.

Pero si esto nos resulta obvio y natural para los objetos del mundo exterior, ¿por qué no aplicamos la misma lógica a los conceptos morales? En nuestra vida no solo nos relacionamos con mesas, sillas y cepillos de dientes, sino también y con mucha mayor importancia con las acciones de los hombres, a las que de la misma manera que lo hacemos con los objetos materiales, les aplicamos conceptos como «bueno», «malo», «justo» o «vergonzoso». Nos pasamos la vida criticando a aquel político que cobró de la empresa a la que otorgó contratos, justificando que nos

saltamos la cola pero es que teníamos prisa, admirando al periodista que desveló el escándalo aun a riesgo de perder su trabajo, pero así como nos parece imprescindible saber qué es una mesa (o una *table*) para aplicar el término con propiedad, raramente nos preocupamos por saber cuál es la definición universal del «bien» o la «justicia». Nos limitamos a emplearlos sin más, sin plantearnos si lo hacemos de forma adecuada o si, por el contrario, los aplicamos de forma contradictoria o equivocada. ¿Cuántas veces hemos oído a alguien defender comportamientos que en cualquier otra circunstancia habría condenado? ¿O aplicar distintos criterios o principios morales en función de la situación? Pues bien, sería lo mismo que si un día, al ir a comer, dijéramos que la superficie sobre la que lo hacemos es una mesa y al día siguiente pretendiéramos convencernos a nosotros mismos y al mundo entero de que ese objeto con cuatro patas que hay en el comedor es una batidora, y que «mesa» es el objeto alargado y con puntas con el que estoy pinchando la carne. Si alguien creyera que una mesa es una batidora y un tenedor una mesa, ¿no diríamos con motivo que no conoce la realidad y se equivoca? ¿Qué deberíamos decir entonces cuando para alguien una infidelidad es en ocasiones un pecado merecedor del fuego eterno y en otras una comprensible canita al aire que en el fondo a quien más quien menos se le pasa por la cabeza, y un día es un día? Para Sócrates la realidad y los principios universales que la rigen están ahí, como con las mesas, independientemente de nosotros, y el conocer (la auténtica sabiduría) consiste precisamente en liberarse de ideas preconcebidas e intentar descubrirlos. Eso no solo se aplica a la realidad material exterior, sino también y sobre todo a la realidad humana: los universales éticos. Es como si Sócrates le hubiera dado la vuelta a los ojos de la filosofía para dirigir la mirada hacia el interior del hombre, a las cuestiones humanas.

Hasta aquí hemos visto cómo Sócrates subraya dos ideas fundamentales: las definiciones universales (o simplemente los universales)

y la centralidad de las cuestiones morales como objeto prioritario de la auténtica sabiduría. Hemos visto, pues, cuál debe ser para Sócrates el contenido de la filosofía, ahora solo nos queda por ver cuál es su método. Tres son los conceptos que tendremos que retener: ironía, dialéctica y mayéutica. De la ironía socrática ya hemos hablado antes, cuando recordábamos la anécdota del oráculo de Delfos y el «solo sé que no sé nada». Sin pretender convertir a Sócrates en un racionalista francés del siglo XVII (llamado René Descartes, para más señas), la actitud irónica consiste en despojarse de todas las ideas preconcebidas y adquiridas acríticamente, para emprender la búsqueda de la verdad desde la ignorancia. Así, una vez liberados de todo aquello que creíamos saber pero que en realidad creíamos y no sabíamos, ya estaremos listos para ponernos manos a la obra y pasar al siguiente nivel, el de la dialéctica.

Volvamos a hacer un alto en el camino para recapitular y no perder el hilo del razonamiento. En opinión de Sócrates, conocer la realidad significa conocer los universales que de alguna manera están detrás (encima, debajo, más allá...) de los casos particulares. Para conocer los universales, hemos visto que el primer paso consiste en desprenderse del supuesto conocimiento adquirido de forma acrítica, eso que unos siglos más tarde se llamará «hacer *tabula rasa*» (ironía socrática). A continuación, planteamos el concepto que queremos definir y a partir del análisis de casos particulares y a través de la discusión vamos puliendo de contradicciones y prejuicios esa primera aproximación hasta llegar a la definición universal. Sin darnos cuenta, nos hemos metido de lleno en la «dialéctica» o, como lo definía Aristóteles de forma algo generosa, los «razonamientos inductivos». Recurramos de nuevo a un ejemplo para ilustrar con mayor claridad en qué consiste, aunque los diálogos de Platón (en particular los primeros, aquellos más estrictamente socráticos) abundan en ellos. Ante la inminencia de las elecciones, hemos decidido descubrir qué es lo que hace

de un político un buen político. Avanzamos una primera definición, apuntando que el buen político es alguien con carisma. Alguien (un moderno Sócrates) nos responde «Hitler también tenía carisma», obligándonos con ello a replantearnos nuestra primera definición (no perderemos el tiempo en desgranar las razones por las cuales el caso de Hitler nos obligaría a modificar nuestra definición de buen político, pues son evidentes para todo el mundo salvo para unos cuantos descerebrados que no nos estarán leyendo, pues raramente o nunca leen libros de filosofía). Así que corregimos el tiro y precisamos: «alguien con carisma que respete y se preocupe por sus conciudadanos». El Sócrates moderno vuelve a la carga: «pero *Fulanito* (que cada cual ponga aquí el nombre que mejor le parezca) seguramente se preocupó por el interés de sus conciudadanos, pero su gestión fue un desastre» o, recurriendo al refranero, de buenas intenciones está empedrado el infierno y del dicho al hecho hay un buen trecho. En resumidas cuentas, otro contraejemplo basado en un caso particular que nos empuja a refinar nuestro planteamiento y aventurar una nueva definición, algo así como «alguien que respete y se preocupe por el interés de sus conciudadanos y que con su labor logre resultados positivos». De nuevo nuestro Sócrates del siglo XXI: «Sin embargo, el FMI y la *troika* (que a pesar de no ser políticos son los que en realidad ejercen como tales de un tiempo a esta parte) dicen preocuparse por el interés de los ciudadanos, en ocasiones su labor ha logrado resultados positivos (aquí es donde queda claro que estamos formulando un ejemplo de ficción) pero la mayoría de la población está igual o peor que antes». Tercera iteración: «alguien que respete el interés de sus conciudadanos y se preocupe por él, y que con su labor logre resultados positivos de los que se beneficien todos los ciudadanos o una amplia mayoría». A través de la discusión y del debate procederíamos así hasta llegar a la definición universal del ser «buen político», que después podríamos aplicar con propiedad en nuestra vida cotidiana.

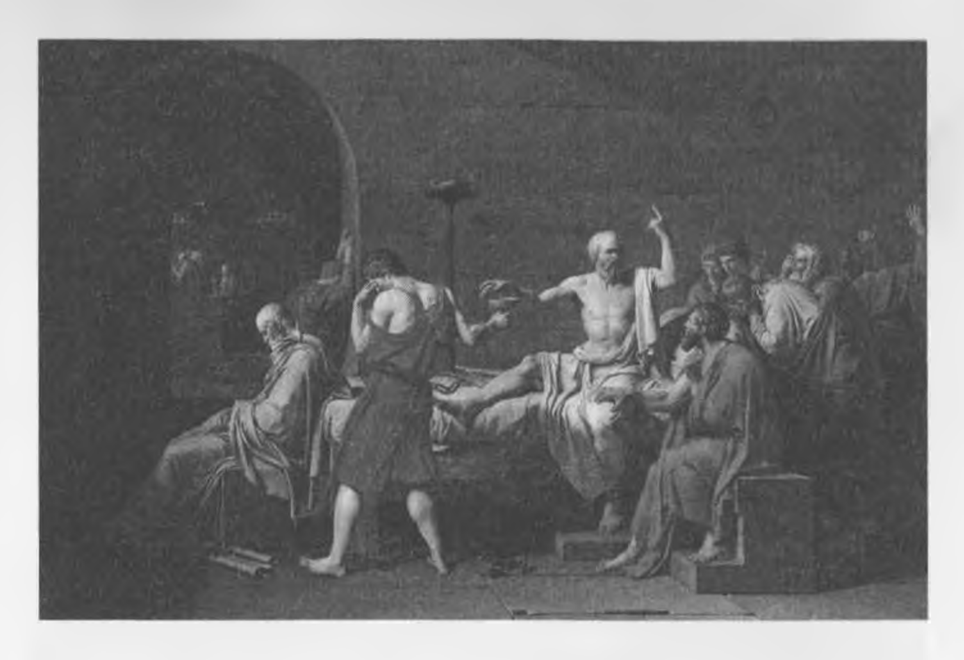
El ejemplo de diálogo dialéctico que nos acabamos de inventar nos permite también ilustrar el tercer concepto que destacábamos al hablar de los elementos característicos del método socrático: la mayéutica, del griego *mayeutike* o el arte de ayudar a parir. En el *Teeteto* Sócrates (o Platón por boca de Sócrates) le explica al personaje que da nombre al diálogo el origen y las características de esta técnica: el filósofo dice haber heredado de su madre, comadrona de profesión, la habilidad de hacer parir, con la peculiaridad de que en su caso la técnica se aplica sobre el espíritu, y no sobre los cuerpos. Pero dejemos que sea el mismo Sócrates el que nos lo describa: «El oficio de partear, tal como yo lo desempeño, se parece en todo lo demás al de las matronas, pero difiere en que lo ejerzo sobre los hombres y no sobre las mujeres, y en que con él asisto al alumbramiento de las almas, y no de los cuerpos. La gran ventaja de mi arte es que permite discernir con seguridad si lo que el alma de un joven engendra es un fantasma, una quimera o algo fecundo y cierto. Y es que yo comparto con las parteras el ser estéril, en mi caso en cuestiones de sabiduría. Son muchos, en efecto, los que me echan en cara que siempre interrogo a los demás pero no respondo a ninguna de las cuestiones que se me proponen, reproche que no carece de fundamento, pues yo nada sé. Pero he aquí por qué obro de esta manera. El Dios me impone el deber de ayudar a los demás a parir, y al mismo tiempo no permite que yo mismo engendre nada. Esta es la causa de que no esté versado en la sabiduría, y de que no pueda alabarme de ningún descubrimiento que sea imputable a mi alma. En compensación, los que conversan conmigo, si bien algunos de ellos se muestran muy ignorantes al principio, hacen maravillosos progresos a medida que me tratan, y todos se sorprenden de este resultado, y es porque el Dios quiere fecundarlos. Y se ve claramente que ellos nada han aprendido de mí, sino que han encontrado en sí mismos los numerosos y bellos conocimientos que han adquirido, no habiendo hecho yo otra cosa que contribuir con el Dios a hacerles

concebir».[12] El que desde hace más de dos mil años se considera como el ejemplo paradigmático del método mayéutico es el diálogo entre Sócrates y un esclavo que se encuentra en el *Menón*, donde Sócrates consigue, a través de preguntas, que el esclavo, sin ningún conocimiento matemático, descubra una proposición geométrica fundamental.

No podemos acabar (metafóricamente) con Sócrates sin dedicar unas líneas a explicar cómo los atenienses acabaron (materialmente) con él. Sócrates murió en el año 399 a.C. tras ser condenado a muerte en un proceso en el que se le acusaba de «no honrar a los dioses que honra la ciudad, introducir nuevas y extrañas prácticas religiosas y, además, corromper a los más jóvenes. El acusador pide la pena de muerte».[13] La acusación corrió a cargo de Meleto, un poeta trágico, Anito, un político de la recientemente restaurada democracia, y de Licón, un oscuro orador. Hay pocas dudas de que los cargos de la acusación eran un simple pretexto que escondía otras motivaciones, siendo la principal de ellas la de liberarse de un personaje cuya sabiduría, espíritu crítico y sobre todo dignidad moral convertían en testigo incómodo para los poderosos. Toda una vida dedicada a dialogar y aplicar la mayéutica con vistas a desenmascarar el error y poner en evidencia la vacuidad de la sabiduría, así como la arrogancia de los poderosos, había acabado por granjearle no pocos y peligrosos enemigos. Como él mismo se definió en su discurso de defensa durante el proceso, había actuado como un tábano que aguijoneaba con sus preguntas incómodas y su afán de verdad a la ciudad adormecida o, como diríamos nosotros de forma más informal, como una mosca cojonera de la que era mejor librarse.

Tras formularse los cargos, el acusado tenía derecho a su defensa antes de que el jurado integrado por 500 ciudadanos elegidos al azar

[12] Platón, *Teeteto*.
[13] Diógenes Laercio, *op. cit.*



La muerte de Sócrates, óleo de Jacques-Louis David (1748-1825), en el que se ve al filósofo momentos antes de ingerir la cicuta.

emitiera un primer veredicto. En caso de condena, el acusado podía reconocer su culpabilidad y proponer una pena distinta a la solicitada por la acusación, en cuyo caso se llevaba a cabo una segunda votación, esta vez para decidir entre la pena propuesta por el acusado y la propuesta por los acusadores. En la primera votación, Sócrates fue condenado por un estrecho margen de votos, por lo que sus discípulos intentaron convencerle de que reconociera la culpabilidad y propusiera como pena el destierro, que el jurado seguramente aceptaría. Sin embargo, y haciendo gala del desprecio a la muerte y a la injusticia que había manifestado en otras ocasiones a lo largo de su vida, Sócrates no solo se negó a recurrir a una salida deshonrosa, sino que en un acto de provocación llegó a proponer como pena que la ciudad le mantuviera a pan y cuchillo en el Pritaneo (edificio público, sede del poder ejecutivo). Huelga decir que el resultado de la segunda votación

volvió a ser negativo, pero esta vez por una diferencia sensiblemente mayor. La ejecución se pospuso un mes, pues no podía ejecutarse hasta que volviera a Atenas el «navío sagrado» de Delos, una procesión marítima con la que se conmemoraba la mítica liberación de la ciudad por Teseo y el fin del tributo de siete muchachos y siete doncellas impuesto por Minos. Durante ese tiempo, los discípulos (una buena parte de ellos jóvenes de familias con medios y posibles) le propusieron organizar una huida, posibilidad que el filósofo volvió a rechazar. Así, entre la desesperación y los llantos de sus seguidores, ingirió la cicuta en ejecución de la sentencia y esperó conversando la llegada de la muerte. Sócrates sale de escena no sin dejarnos durante su proceso una maravillosa reflexión: «Estad persuadidos de que si me condenáis a muerte en el supuesto de lo que os acabo de declarar, el mal no será solo para mí. En efecto, ni Anito, ni Melito pueden causarme mal alguno, porque el malo no puede causar ningún daño al hombre de bien. Podrán sin duda conseguir que se me condene a muerte, al destierro, o a la pérdida de mis bienes y de mis derechos de ciudadano; males espantosos todos ellos a los ojos de Melito y de sus amigos. Pero yo no soy de su opinión. A mi juicio, el más grande de todos los males es hacer lo que Anito hace en este momento, que es trabajar para hacer morir a un inocente».[14]

Los ¿diálogos?

A diferencia de Sócrates, Platón transmitió por escrito sus ideas filosóficas en una serie de obras. Sobre eso no hay dudas. Lo que resulta algo más peliagudo es saber cuántas y cuáles, pues sabemos

[14] Platón, *Apología de Sócrates*, 30c-d

Los números de Stephanus

En la mayoría de las ediciones de la obra de Platón (o al menos aquellas mínimamente cuidadas) el texto está dividido en bloques numerados, y estos a su vez en secciones identificadas con una letra minúscula desde la *a* hasta la *e*. Es decir, las primeras líneas de todo diálogo están identificadas como *1a*, y la numeración continúa hasta el final de la obra siguiendo la secuencia *1b 1c...*, *1e*, *2a*, *2b*... Esta notación tiene la ventaja fundamental de permitir proporcionar y compartir referencias a las obras independientemente de la edición que tenga cada uno. Así, si acompañamos la cita de un fragmento con la referencia *República, 378c*, cualquier lector podrá localizar ese mismo fragmento en cualquier edición de la *República* a su alcance, sin importar si es de bolsillo, de formato 14 x 21 o 16 x 23, o del tamaño del tipo de letra.

Cubierta de la primera edición impresa de las obras completas de Platón, publicada por Henri Estienne en 1578.

Esta notación tiene un origen curioso. Se remonta a la primera edición realizada con la imprenta de caracteres móviles, publicada en 1578 por obra de un impresor y humanista llamado Henri Estienne (Henricus Stephanus, en la versión latinizada del nombre). En esa primera edición, las páginas estaban numeradas secuencialmente (como suele suceder) y el texto de cada página dividido en cinco secciones (identificadas con las letras de la *a* a la *e*). Seguramente el bueno de Stephanus no llegó ni siquiera a imaginar el tremendo éxito que cosecharía su ocurrencia, utilizada en miles de ediciones a lo largo de 500 años.

que están todas las que son, pero no si son todas las que están. La recopilación más antigua de los escritos platónicos se la debemos a un tal Trasilo, al parecer un astrólogo del emperador Tiberio, quien en el siglo I d.C. agrupó las diversas obras del filósofo en nueve tetralogías, lo que con una sencilla multiplicación nos da un total de 36 textos en los que no falta ninguna obra de Platón a la que hagan referencia autores antiguos posteriores. *Ergo*, probablemente están todas las que son. Sin embargo, existen dudas sobre la autenticidad de algunas de ellas: para ser más exactos, de las 36 obras incluidas en la recopilación de Trasilo solo cinco de ellas no han sido nunca objeto de controversia. Si afinamos un poco más, existe un amplio consenso en considerar como indiscutiblemente auténticas 24 de las obras transmitidas, existen dudas sobre 6 de ellas (*Alcibíades I*, *Ión*, *Menéxeno*, *Hipias Mayor*, *Epínomis*, y las *Cartas*) si bien normalmente son aceptadas como auténticas, y otras 6 suelen ser rechazadas como apócrifas (*Alcibíades II*, *Hiparco*, *Amantes* o *Rivales*, *Teages*, *Clitofón* y *Minos*).

En cualquier caso, lo que sí que sabemos es que las obras que hasta nosotros han llegado son las que Platón escribió pensando en el «gran público», es decir, aquellas que tenían una finalidad divulgativa y expositiva de su pensamiento. Es precisamente el caso contrario de lo que sucede con Aristóteles, de quien no nos ha llegado ninguna de las obras que escribió para divulgar su pensamiento (conocidas como *obras exotéricas*), y por contra disponemos de los «apuntes» o «manuales» en los que se recogía el contenido de las lecciones impartidas por el estagirita en el Liceo. Probablemente ese carácter de obras para el público general es lo que explica otras de las características peculiares de la producción filosófica de Platón. En efecto, y a diferencia de lo que ha sido habitual entre la mayoría de los pensadores a lo largo de la historia,

Platón no se sirve del tratado o del ensayo para la exposición de su pensamiento, sino que recurre para ello a una forma dramatizada: el diálogo. Con excepción de las *Leyes* y las *Cartas*, todas las demás obras del filósofo consisten en una suerte de piezas teatrales, en las que a través del diálogo entre los personajes se van desgranando las doctrinas filosóficas, con Sócrates como protagonista habitual e indiscutible. Sin embargo, la verdad es que el calificativo de «diálogo» resulta algo generoso, sobre todo a medida que avanzamos hacia las obras de madurez del filósofo: se conserva la forma (personajes que interactúan a través de una serie de preguntas y respuestas), pero se pierde el espíritu del auténtico diálogo, pues en no pocas ocasiones los interlocutores no son sino meras comparsas que asienten a la exposición doctrinal de Sócrates. El siguiente fragmento nos ayudará a ilustrar el carácter poco dialógico de algunos diálogos de Platón:[15]

«[Sócrates] —Muy bien. ¿Hemos reconocido que la ciencia y la opinión son dos facultades distintas?

—Sí, distintas.

—Por lo que cada una de ellas tiene una virtud y un objeto diferentes.

—Precisamente.

—La ciencia, ¿no tiene por objeto conocer lo que existe tal como existe?

—Sí.

—Pero la opinión no es otra cosa, según hemos dicho, que la facultad de juzgar por las apariencias.

—Sin contradicción.

[15] Platón, *República*, 478a-d

[...]

—Luego si el ser es el objeto de la ciencia, el de la opinión será otra cosa distinta del ser.

—Sí.

—¿Será el no-ser? ¿O es imposible que el no-ser sea el objeto de la opinión? Atiende a lo que voy a decir: el que tiene una opinión, ¿no la tiene sobre algo? ¿O se puede opinar sin opinar sobre nada?

—Eso no puede ser.

—Luego el que tiene una opinión, la tiene sobre algo.

—Sí.

—Pero el no-ser, ¿es alguna cosa? ¿No es más bien una negación de cosa?

—Es cierto.

—Por esta razón hemos designado el ser como objeto de la ciencia, y el no-ser como objeto de la ignorancia.

—Hemos hecho bien.

—Luego el objeto de la opinión, ni es el ser, ni el no-ser.

—No.

—Por consiguiente, la opinión difiere igualmente de la ciencia que de la ignorancia.

—Sí.

—Pero la opinión, ¿va más allá que la una o que la otra, de manera que sea más luminosa que la ciencia o más oscura que la ignorancia?

—No.

—Sucede, pues, todo lo contrario; es decir, que tiene menos claridad que la ciencia y menos oscuridad que la ignorancia. ¿No se encuentra entre la una y la otra?

—Sí.

—¿Luego la opinión es una cosa intermedia entre la ciencia y la ignorancia?

—Sí.

—¿No dijimos antes, que si encontráramos una cosa que fuese y no fuese al mismo tiempo, esta cosa estaría a medio camino entre el puro ser y la pura nada, y que no sería el objeto ni de la ciencia ni de la ignorancia, y sí de alguna facultad que juzgábamos intermedia entre la una y la otra?

—Es cierto.

—¿No acabamos de demostrar que esta facultad intermedia es lo que se llama opinión?»

No podemos acabar sin mencionar otra de las dificultades que plantean las obras de Platón, la de su cronología, ya que no disponemos de la fecha de «publicación» de ninguna de ellas. La cuestión no es menor, ya que solo si conocemos el orden en el que fueron escritas dispondremos de un cuadro fiable de la evolución del pensamiento de Platón. Para la determinación del orden relativo se ha aplicado una serie de métodos complementarios (el lingüístico, las referencias externas, las referencias internas...), que han dado lugar a diversas cronologías en función de la opinión y del gusto de cada especialista. Sin que haya pues un consenso unánime, sí que se pueden definir al menos algunas agrupaciones fundamentales, para las que destacamos las obras más relevantes:

- ***Período socrático.*** Es patente el influjo del pensamiento del maestro, y la mayoría de los diálogos no llegan a ninguna conclusión afirmativa sino que constituyen un ejemplo de la mayéutica y la ironía socrática. Las obras más destacables son la *Apología de Sócrates*, el *Protágoras* y el Libro I de la *República*.

- ***Período de transición.*** Como su propio nombre indica, empiezan a definirse las grandes líneas del pensamiento filosófico presente en las obras de madurez. Se destacan el *Gorgias* y el *Menón.*

- ***Obras de madurez.*** Cuatro diálogos que recogen el grueso de las teorías por las que es recordado Platón, y donde hallamos los mitos y alegorías que le hicieron célebre: *Banquete* (o *Simposio*), *Fedón*, *República* y *Fedro.*

- ***Obras de vejez.*** Deriva mística y matematizante de algunas doctrinas, y aparecen algunas dudas y fisuras en las teorías del período de madurez. *Teeteto*, *Parménides* y el *Timeo.*

Ser o no ser. La teoría de las Formas

Ya no tenemos excusas para postergar nuestro encuentro con la filosofía de Platón, así que a partir de aquí entraremos de lleno en lo que constituye propiamente el núcleo del *corpus* platónico. Y, por si fuera poco, lo haremos por la puerta grande, pues con este capítulo empezaremos ocupándonos de las concepciones ontológicas y epistemológicas del filósofo. Dicho así puede infundir pánico, pero que nadie se asuste. Como es bien sabido, el término griego *logos* designa tanto al razonamiento (el pensar) como a la palabra (el discurso), por lo que aquellas palabras que en español acaban en «-logía» suelen hacer referencia al discurso o al estudio de un «algo» indicado por el término que precede al sufijo «-logía». Así, la arqueología es el discurso acerca de lo antiguo, la filología el estudio de la lengua, y la antropología el estudio del hombre. De la misma forma, la ontología es el estudio del «ser» (qué es la realidad y cuáles son sus propiedades) y la epistemología el discurso acerca de la *episteme*, la ciencia, o más en general lo que hoy en día llamaríamos teoría del conocimiento (qué nos es dado conocer, cómo se produce el conocimiento). Estos ámbitos están estrechamente relacionados, pues al fin y al cabo conocer significa

descubrir qué y cómo es la realidad (aquello que es), por lo que difícilmente puede separarse el tratamiento de una cuestión del de la otra. Tanto es así que casi podríamos decir que la elección de una posición ontológica determina una teoría epistemológica.

La ontología platónica nace con el propósito de resolver el dilema que amenazaba con desgarrar y conducir a un callejón sin salida a la joven filosofía griega: la contraposición entre lo Uno y lo múltiple (la pluralidad). Los más acérrimos defensores del primer elemento de la dicotomía, los monistas, se contaban entre las filas de los eleáticos, la escuela de Parménides, mientras que la hinchada pluralista la integraban pitagóricos y heracliteos (si es que los hubo, y si no como mínimo por el propio Heráclito). Una lucha estéril y sin cuartel a la que Platón quiso poner fin con su famosísima teoría de las Ideas o de las Formas, con la que se pretendía conciliar los dos extremos de tan dramático dilema y, en consecuencia, dar razón a la vez tanto a Parménides como a Pitágoras, dos pensadores con una enorme influencia sobre el pensamiento de Platón. Así que empecemos por ver en qué consistía el problema.

El problema de lo Uno y lo múltiple

En el mundo griego del siglo VII a.C. se suele destacar, de forma prácticamente unánime, un acontecimiento que cambiará el destino de la humanidad: el nacimiento de la filosofía. En efecto, en ese momento de la historia aparecen en las costas de Jonia una serie de personajes que se enfrentan al mundo adoptando una actitud radicalmente nueva. Los Tales, Anaxímenes y Anaximandros no recurren ya a explicaciones sobrenaturales o míticas (en pocas palabras, a la vida y milagros de Zeus y compañía) sino que se proponen desvelar los

fenómenos naturales con la sola ayuda de su inteligencia y de argumentos razonados. Aunque sus respuestas puedan parecernos hoy en día arbitrarias o pueriles (si bien convendría no olvidar que en pleno siglo XXI hay quien se encomienda a la virgen del Rocío para resolver el paro o los problemas económicos de un país), esa actitud constituye un auténtico hito en la historia de la humanidad, del que con el tiempo surgirán la filosofía y la ciencia. En sus primeros pasos, la atención filosófica se dirige hacia el mundo natural, la *physis*, caracterizado por el continuo y permanente devenir: la madera consumida por el fuego se convierte en ceniza, los astros cambian de posición en el cielo, los seres vivos (y entre ellos los hombres) nacen, crecen y mueren. Pero si todo cambia, ¿qué es lo real? La labor de esos primeros filósofos naturales se encamina a la búsqueda de un primer principio, de aquello que permanece y subyace por debajo del cambio: el *arjé*. Sea cual sea la solución adoptada por unos y otros, la cuestión fundamental que conviene explicar es la del cambio y, como consecuencia de este, la conciliación de la idea de unidad («la» realidad subyacente) con la multiplicidad (de fenómenos y casos en los que se manifiesta). Veamos por qué.

En un día de calor, si llenamos con agua un recipiente y lo dejamos al sol, al cabo de unas horas el agua se habrá evaporado, y se habrá mezclado con el aire. En los días más fríos del invierno, esa misma agua se congela, y se convierte en hielo. ¿Ha desaparecido entonces el agua y ha aparecido en su lugar, de la nada, el hielo? Si así fuera, si no hay nada que hermana el agua y el hielo, una continuidad entre la una y el otro, ¿por qué cuando hace frío y desaparece el agua aparece siempre en su lugar el hielo y no, por ejemplo, un litro de buen vino o un estofado de cordero? Parece más razonable suponer que existe «algo» que permanece pero que se muestra bajo diversas formas. Si así fuera, tanto el agua como el hielo **son** en realidad ese algo (el ser) que adopta



En el siglo v a.C. el centro de la actividad filosófica se desplazó de las costas jónicas a Trinacria (Sicilia) y Magna Grecia (sur de Italia), donde destacaron personajes como Pitágoras, Parménides o Empédocles. En la imagen, el templo de Atenea en Poseidonia, la Paestum romana.

apariencias distintas. Supongamos que somos unos buenos y abnegados pitagóricos y, como tales, optamos por los números como ese primer principio, la estructura última de la realidad que subyace a los fenómenos de nuestra experiencia. De acuerdo con ello, la hermosa muchacha o el apuesto joven tras el que se nos ha ido la mirada (en el caso de los griegos, sobre todo con el apuesto joven) son en realidad números... ¿Son en realidad? ¿Significa entonces que ni la muchacha ni el joven son? ¿No existen? Si la realidad es una, ¿la pluralidad de sus manifestaciones no es más que una ilusión? Nosotros que creíamos que eso del «dilema de lo uno y lo múltiple» no era más que un sesudo pasatiempo de los antiguos griegos, y resulta que casi sin darnos cuenta nos hemos dado de bruces con él.

Las paradojas de Zenón

Nacido en Elea hacia 489 a.C., Zenón es sin lugar a dudas el discípulo más famoso de Parménides, de hecho tanto o más famoso que el propio Parménides. O, para ser más exactos, no Zenón directamente, sino algunas de las paradojas que formuló en apoyo de las teorías de su maestro. Las conclusiones a las que conducía el racionalismo parmenideo no podían dejar de parecer ridículas a no pocos de sus contemporáneos, pues en definitiva no hacían sino tachar como irreales, no existentes, todos los objetos de la experiencia, el cambio y el movimiento. Ello convertía a los miembros de la escuela eleática en objeto frecuente de chanzas y burlas. En respuesta a ello, Zenón se aplicó con empeño en la formulación de una serie de ocurrentes razonamientos que tenían por objeto no tanto el defender las teorías del maestro cuanto demostrar cómo los planteamientos opuestos (esto es, la aceptación del pluralismo y del movimiento) conducían a conclusiones absurdas y contradictorias. Son las famosas paradojas de Zenón, reunidas en un libro perdido que, según Proclo, contenía hasta cuarenta argumentos en favor del monismo de Parménides.

Las paradojas más famosas son aquellas encaminadas a demostrar la imposibilidad del movimiento, de las que recordaremos las dos más conocidas. La primera de ellas, convertida en todo un referente universal de las paradojas, es la de Aquiles y la tortuga. Aquiles, «el de los pies ligeros» en palabras de Homero, desafía a una pobre tortuga a una carrera en la que, confiado en su proverbial velocidad, le da una cierta distancia de ventaja. Sin embargo, por rápido que sea, Aquiles nunca llegará a alcanzar a la tortuga y perderá la carrera. En efecto, si el espacio se compone de una serie ilimitada de puntos como sostenían los pitagóricos, cuando Aquiles haya alcanzado el punto en el que se hallaba originariamente la tortuga, esta habrá recorrido una cierta distancia, por pequeña que sea. Cuando Aquiles alcance este nuevo punto, la tortuga se habrá movido hasta otra posición más adelantada, y así *ad infinitum*, con lo que nunca conseguirá alcanzarla y menos superarla.

La segunda es la conocida como paradoja de la flecha. Supongamos que un arquero lanza una flecha. Si congelamos el movimiento de la flecha en un determinado momento de su trayectoria, la flecha estará ocupando una posición determinada y fija en el aire. Pero ocupar una posición determinada y fija es estar quieto, por lo que en ese momento la flecha estaría quieta y en movimiento a la vez, lo cual es un absurdo.

A pesar de ser aparentemente irresolubles (la invención del cálculo infinitesimal se encargaría de demostrar que no es así), los argumentos de los eleáticos no impresionaron a todos. Diógenes de Sínope, el filósofo cínico del siglo IV a.C., es sin lugar a dudas uno de los personajes más peculiares y divertidos, si no el más divertido, de toda la historia de la filosofía. Según nos cuenta Sexto Empírico Diógenes, aburrido y hastiado ante el enésimo discurso de un discípulo de Zenón pretendiendo convencerle de la imposibilidad del movimiento, se levantó y dejó a su interlocutor con la palabra en la boca diciendo: «El movimiento se demuestra andando». Esta, como tantas otras de las anécdotas referidas de Diógenes, esconde mucha más retranca filosófica de lo que podría parecer a primera vista.

El *enfant terrible* que planteó en toda su crudeza la supuesta dicotomía entre lo Uno y lo múltiple fue Parménides, el filósofo nacido a finales del siglo VI a.C. en Elea (una de las colonias griegas de la antigua Magna Grecia situada en la actual Turquía). La filosofía de Parménides es extremadamente fácil de resumir: lo que es, es, y lo que no es, no es y además no puede ser, y el ser (el Ente) es eterno e indivisible. A primera vista podría parecer un simple juego de palabras, la divertida ocurrencia de un griego acomodado que se entretenía con razonamientos ociosos entre los olivares de la bella Magna Grecia. Pero lamentablemente las tesis de Parménides tenían mucha más miga de lo que podríamos suponer. El ser es y es eterno porque o antes ya era,

y por lo tanto no ha venido a ser, o si ha surgido lo ha hecho del no ser, lo cual es imposible. Es único e indivisible porque si pudiera dividirse habría algo distinto a él que lo divide, pero algo distinto al ser es el no ser, pero el no ser no puede dividir al ser porque no es nada, y si nada divide al ser entonces el ser es único y sin divisiones. El corolario de estas enrevesadas reflexiones es la negación de la pluralidad y del devenir: la multiplicidad y el cambio que se presentan ante nuestros sentidos son, por consiguiente, engañosos, mera apariencia. Así pues, solo existen dos caminos para el hombre: el camino de la verdad, que acepta las aparentemente irrefutables conclusiones de la razón parmenidea, y el camino de la opinión, que confía en los sentidos y cree en la existencia del mundo material tal y como se nos presenta.

Nadie puede sorprenderse de que la irrupción del monismo parmenideo dejara a la recién alumbrada filosofía en un profundo estado de perplejidad, pues parecía que la impecable racionalidad conducía a conclusiones que chocaban frontalmente con la experiencia cotidiana de los hombres, aquello que precisamente la filosofía se había propuesto explicar. En cualquier caso, lo fundamental es que se abría un abismo entre razón y experiencia, entre verdad y apariencia, destinado a perdurar a lo largo de toda la historia de la filosofía. Por lo que a nosotros respecta, Platón heredaría de Parménides el racionalismo (esto es, el descrédito de los sentidos y de la experiencia como fuente de conocimiento, prerrogativa exclusiva de la sola razón), la tendencia a identificar o confundir lenguaje y pensamiento con la realidad, y el concepto de que lo real para ser real debe ser eterno e inmutable.

¿Qué es la realidad?

Acabamos de ver cómo la filosofía inmediatamente anterior a Platón se debatía entre el pluralismo y el cambio, tal y como parecía manifestarse en la realidad exterior, y el monismo radical de Parménides, al que parecía conducir inevitablemente el pensamiento racional. Platón intentará aunar los elementos de ambas posiciones en una síntesis superior que dé razón tanto de la multiplicidad de la experiencia como de las exigencias de inmutabilidad y estabilidad que imponía el razonamiento puro. Para ello, alumbrará su archiconocida teoría de las Formas.

¿Formas o Ideas?

En todo lo que llevamos dicho, nos referimos siempre a la doctrina de Platón como teoría de las Formas, y no como teoría de las Ideas, el otro apelativo por el que es tanto o más conocida. No se trata de que la segunda denominación sea menos correcta que la primera, pues Platón utiliza ambos términos indistintamente e incluso suele emplear más el segundo que el primero. Pero siendo las dos denominaciones absolutamente lícitas, preferimos hablar de Formas en lugar de Ideas para evitar un cierto anacronismo que podría llevarnos a interpretar de forma errónea el pensamiento de Platón. En efecto, es de fundamental importancia subrayar que cuando Platón habla de las Ideas no se está refiriendo a una creación de nuestra mente, al resultado de un proceso mental (en definitiva, a lo que hoy en día solemos referirnos con el término «idea»). Las Ideas platónicas no son abstracciones o constructos de un sujeto pensante (el resultado de yo, el Ego o el Sujeto Transcendental que piensa), sino que son entes reales, existentes independientemente de que haya un sujeto que los piense o vea: son «cosas». En este sentido, emplear el término Forma resulta más claro e induce menos a confusión.

Como se recordará, dedicamos buena parte del capítulo anterior a la figura de Sócrates y su pensamiento, y allí hablábamos de las definiciones universales como el elemento que integraba y unificaba la diversidad de casos particulares de la experiencia. Pues bien, en última instancia lo que hará Platón con la teoría de las Formas es retomar el concepto apuntado por su maestro y convertirlo en fundamento y constituyente último de la realidad. Como no dejó nada por escrito, no sabemos qué es lo que tenía Sócrates en la cabeza cuando pensaba en el universal de «mesa» (una abstracción de la mente, una herramienta para ordenar la realidad...), pero lo que está claro es que para Platón la Forma de la «mesa» pasa a convertirse en una entidad realmente existente. A la pregunta de por qué a los distintos caballos que encontramos en nuestra vida los llamamos caballos, Platón responderá que porque son la copia imperfecta de un único ejemplar, el Caballo ideal, que reúne todas las características puras de la «caballidad» (con perdón). De la misma manera, ¿conforme a qué catalogamos las diversas acciones como justas o injustas? Pues en función de si manifiestan o presentan elementos de la Justicia en sí. A pesar de que nos pueda resultar algo chocante, no nos equivoquemos: las Formas del Caballo ideal y de la Justicia en sí (y de la Batidora ideal o de la Cama ideal) no son conceptos o definiciones tal y como las entenderíamos hoy en día, sino que son entes que existen en alguna parte, es más, son «los» entes realmente existentes.

La realidad se compone, pues, por las Formas de todo aquello que se nos pueda ocurrir o, dicho con un poco más de propiedad, de todos los predicados universales (esto es, de todo aquello que pueda completar una frase del tipo «esto es ____»: un caballo, un hombre, un puente, la justicia, la belleza, una mesa...), y existe uno y solo un ejemplar de cada Forma. Los objetos de nuestra experiencia son copias imperfectas de las Formas, manifestaciones particulares de la Forma correspondiente.

El mito de la caverna

El Libro VII de la *República* se abre con el célebre mito de la caverna, que desde hace más de dos mil años ha sido considerado como exposición paradigmática (y a la vez alegórica) de la teoría de las Formas. No podemos dejar de reproducirlo aquí:

«Y ahora —seguí— compara nuestra naturaleza, en cuanto a su educación o falta de educación, con una imagen como la siguiente. En el interior de una morada subterránea en forma de caverna, con una sola entrada abierta a la luz de igual amplitud que la caverna, imagínate a unos hombres encerrados allí desde niños, encadenados por las piernas y el cuello, de tal forma que tengan que estarse quietos y solo puedan mirar hacia adelante, porque las cadenas les impiden volver la cabeza hacia atrás. A sus espaldas refulge alta y lejana la luz de un fuego, y entre este y los prisioneros hay un camino elevado. A lo largo del camino imagínate que se ha construido un pequeño muro, como el biombo que se alza entre los titiriteros y el público por encima del cual aquellos muestran sus muñecos.

—Ya lo veo —respondió.

—Imagínate ahora que unos hombres llevan a lo largo del pequeño muro objetos de todo tipo cuya altura supera la del muro, y estatuas y otras figuras de piedra y madera y de otras materias; como es natural, algunos de estos hombres hablan mientras que otros callan.

—Extraña escena me dibujas —dijo— y no menos extraños prisioneros.

—Se parecen a nosotros —respondí—, pues, en primer lugar, ¿crees que semejantes prisioneros puedan haber visto otra cosa, de sí mismos o de sus compañeros, sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la pared que está frente a ellos?

—¿Y cómo podrían —replicó—, si durante toda su vida se han visto obligados a mantener la cabeza inmóvil?

—Y en cuanto a los objetos transportados al otro lado del muro, ¿no sucedería la misma cosa?

—Sin duda.

—Si estos prisioneros pudieran conversar entre ellos, ¿no crees que tendrían por reales los objetos de sus visiones?

—Necesariamente.

—¿Y si la prisión tuviese también un eco desde la pared que tiene enfrente? Cada vez que alguno de los que pasan tras el muro hiciera oír su voz, ¿no pensarían acaso que la que habla es la sombra que ven pasar?

—Yo no, ¡por Zeus! —dijo.

—Para tales prisioneros —añadí yo— la verdad no sería otra cosa que las sombras de los objetos artificiales.

—Por fuerza —admitió.

—Examina ahora —continué—, cómo podrían deshacerse de las cadenas y liberarse de la ignorancia. Supón que de forma natural les sucediera algo como lo que sigue: que uno de ellos fuera liberado, y obligado de repente a levantarse y girar la cabeza, a caminar y alzar la mirada; y que al hacerlo sintiese dolor y el resplandor le impidiese vislumbrar los objetos de los que antes solo veía las sombras. ¿Qué crees que respondería, si se le dijera que antes solo veía sombras sin sentido mientras que ahora, que está más cerca de aquello que realmente es y orientado hacia los objetos reales, disfruta de una visión más verdadera? ¿Y si, mostrándole cada uno de los objetos que pasan por detrás del muro, se le obligara a responder a la pregunta de qué es lo real? ¿No crees que estaría perplejo y juzgaría como más reales las cosas que veía antes en lugar de las que ahora se le mostraran?

—Mucho más ciertas —dijo.

—Y si se le obligara mirar hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y escaparía dirigiéndose hacia los objetos cuya visión puede sostener sin esfuerzo? ¿No juzgaría a estos últimos como realmente más claros que los que se le muestran?

—Así es —dijo.

—Si a continuación se le sacara a la fuerza de allí, ascendiendo por una subida escarpada y abrupta, y no se le dejara antes de haberlo sacado a la luz del sol, ¿no sufriría y se irritaría por haber sido arrastrado y, una vez llevado a la luz, no quedarían sus ojos deslumbrados sin poder contemplar ni tan siquiera una sola de las cosas que ahora llamamos verdaderas?

—No, no podría —dijo—, al menos al principio.

—Necesitaría, creo, acostumbrarse antes si quisiera ver las cosas de arriba. En un primer momento percibiría más fácilmente las sombras y más tarde las imágenes de los hombres y de los demás objetos reflejadas en el agua y, por fin, los objetos mismos. Tras estos, dirigiendo la mirada a la luz de las estrellas y de la luna, podría contemplar de noche los cuerpos celestes y el mismo cielo con más facilidad que el sol y la luz del sol durante el día.

—¿Cómo no?

—Finalmente, pienso, podría observar y contemplar el sol tal como es en realidad, y no ya su imagen sobre las aguas o sobre otra superficie, sino el sol en sí mismo, en la región que le es propia.

—Forzosamente.

—Tras lo cual, hablando del sol, podría concluir que es lo que produce las estaciones y los años, y el que gobierna todas las cosas del mundo visible, siendo la causa, en cierto sentido, de todo aquello que él y sus compañeros veían.»

Así pues Rocinante, Babieca, Bucéfalo o Jolly Jumper son caballos (es un decir) porque «participan» de la Forma del Caballo. En tanto que copia, los objetos particulares del mundo de la experiencia no son propiamente reales, pero tampoco el mero no-ser, sino que se hallan a medio camino entre uno y otro en virtud, precisamente, de esa participación en el ser.

Sin embargo, no todas las Formas son iguales. A medida que Platón fue desarrollando su pensamiento, introdujo una suerte de jerarquía entre las mismas, seguramente como resultado de las deficiencias que él mismo u otros detectaron en su formulación inicial. Así por encima de las múltiples Formas individuales se impone una única Forma con un estatus ontológico privilegiado, la Forma del Bien o de la Belleza, que actúa como principio unificador de todas las Formas y, en cierto sentido como «causa» y origen de las restantes (la Forma resplandeciente del Bien es como el sol que «ilumina» a las demás Formas): «Ten por cierto, que lo que derrama sobre los objetos de las ciencias la luz de la verdad, lo que da al alma la facultad de conocer, es la idea del Bien, que es el principio de la ciencia y de la verdad [...]. De igual forma se puede decir que las cosas inteligibles no solo reciben del Bien su inteligibilidad, sino que también a él le deben su existencia y esencia, aunque el Bien mismo no sea esencia, sino una cosa muy por encima de la esencia en términos de dignidad y potencia».[16] Hasta aquí, de forma sucinta, la exposición de la teoría de las Formas, pasemos a ver por qué Platón la propuso como solución a la dicotomía entre el Uno y lo múltiple que atenazaba a la filosofía griega.

Hemos visto cómo el pensamiento parecía exigir que lo real fuese único e inmutable: si algo es la justicia, lo es aquí y en la Conchinchina, ahora, ayer y de aquí a doscientos años, y la mesa no es hoy la superficie sobre la que nos apoyamos al comer y mañana el objeto puntiagudo con el que pinchamos la carne. Una mesa es una mesa y punto. Pues bien, las Formas, por su propia definición, son inmutables y únicas, por lo que satisfacen ambos requisitos, convirtiéndose así en los componentes de lo real. A su vez, son únicas pero múltiples, es decir, hay infinidad de Formas pero hay solo una Forma de la Mesa.

[16] Platón, *República*, 508e-509b.

En cuanto al mundo de nuestra experiencia, en él hay multiplicidad de objetos que son copias de una única Forma (cada cual de la suya), sujetas al cambio y al devenir por no ser plenamente reales sino tan solo copias imperfectas de lo real. Unidad, multiplicidad, inmutabilidad, cambio, devenir... Todo explicado. ¿O no?

Problemas

Aunque a primera vista la doctrina de las Formas parezca dar respuesta a los principales requisitos que nos planteaba la explicación de la realidad, seguramente habrá dejado a más de uno con un cierto poso de insatisfacción, el regusto de un no sé qué que no acaba de cuadrar. Si así fuera, no hay de qué avergonzarse, pues ya desde el momento de su formulación la teoría de Platón fue objeto de críticas. Veamos ahora algunas de las estrictamente relacionadas con la teoría de las Formas, dejando para más adelante aquellas que no conciernen tanto a deficiencias intrínsecas de la teoría, como a su encaje con los planteamientos de Platón en otros ámbitos (el alma, la ética o la teoría del conocimiento).

De entrada, además de su coherencia interna o impecabilidad formal, una explicación nos parece razonable si disponemos de «indicios», razones que la hagan plausible y verosímil. Supongamos que entro en la cocina y me encuentro con el suelo manchado de varias y coloridas tonalidades, y a mi hija pequeña con sus pinturas abiertas encima de la mesa y las manos y la ropa a juego con el suelo. Como posible explicación a las manchas en el suelo, «alguien» podría avanzar la teoría de que «no sé cómo ha sido, a lo mejor ha entrado un señor y se le han caído las pinturas»; la alternativa sería pensar que mi hija

ha dado rienda suelta a sus veleidades «artísticas». Ambas explicaciones son impecables, y formalmente no hay nada que objetar a la posibilidad de que un extraño se haya colado en casa, haya abierto los botes de colores y se haya dedicado a decorar el suelo de la cocina. Sin embargo, y por razones que no son difíciles de entender, la mayoría de padres suelen descartar esta primera hipótesis y dedicarle una sonora reprimenda a su hijo. Pues bien, las Formas de Platón nos suenan un poco al señor que se ha colado en casa y nos ha pintado el suelo. La razón nos lleva a pensar que la realidad ha de tener una serie de características formales (fijeza, inmutabilidad...). El mundo de la experiencia no las tiene. Pues nos sacamos de la chistera un mundo *ad hoc* que posea aquellas características y decimos que esa es la realidad. En resumidas cuentas, Platón parece resolver el problema duplicando la realidad: la de aquí no me gusta, pues me invento otra.

La segunda crítica está en parte relacionada con la que acabamos de ver, pues también tiene el regusto del recurso a un *Deus ex máchina* (conejo de la chistera, en su versión popular), pero esta vez aplicado al mundo de la experiencia en lugar de a la Realidad con mayúsculas. En efecto, aun dando por buena la existencia de un mundo separado de Formas únicas e inmutables, nos quedaría por explicar el mundo cambiante que percibimos con nuestros sentidos. Si la realidad se compone de un solo Caballo Ideal ni alto ni bajo ni gordo ni flaco ni blanco ni negro y siempre igual a sí mismo, ¿por qué yo veo muchos caballos, altos y bajos, gordos y flacos, blancos, marrones, moteados y negros, y en cambio permanente? Según Platón, porque los objetos de nuestra experiencia «participan» de la Idea. Pero qué quiere decir «participar» y cómo y por qué se produce la «participación» es algo que no sabemos. Inventarse un nombre atractivo para algo no equivale a explicarlo. Puede proporcionar una falsa sensación de seguridad o ayudar a vender, pero no nos da conocimiento ni ilumina la realidad. Decir que un pa-

ciente ha superado la enfermedad por «simpatía» entre los elementos o por la «memoria» de las sustancias es como no decir nada: está bien para la homeopatía, la acupuntura o para los videntes vespertinos, pero no para la ciencia y la filosofía. Este aspecto ya fue señalado por Aristóteles en la Metafísica, quien a propósito de las Formas postuladas por su antiguo maestro dijo: «Afirmar que las Formas (es decir, realidades suprasensibles) son los modelos y que los objetos sensibles participan de ellas no es sino recurrir a palabrería vacía y a metáforas poéticas». Pero incluso si aceptáramos la «participación», quizás podríamos con ello dar razón de la multiplicidad de individuos en el mundo de la experiencia, pero no tanto de su devenir. Si relleno un vaso con agua y unos cubitos de hielo, el agua es agua porque participa de la Forma del Agua en sí, y los cubitos de hielo son hielo por participar en la Forma del Hielo en sí. Ahora bien, cuando al cabo de unos minutos en el vaso no hay más que agua, la participación de Platón poco o nada tiene que decirnos: ¿había un algo que participaba en la Forma del Hielo en sí y ha pasado a participar en la Forma del Agua en sí? Si es así, ¿por qué? ¿Y por qué siempre e invariablemente lo que participa de la Forma del Hielo en sí al calentarse pasa a participar de la Forma del agua y no de otra cosa? ¿No podía haber conservado el hielo su participación en el Hielo en sí y el agua pasar a participar en la Forma del Whiskey en sí, y tener así un *whiskey on the rocks* por el mismo precio?

La cuestión de la participación nos lleva a una tercera crítica, esta de carácter un poco más técnico, conocida como el «argumento del tercer hombre». Aunque pudiera parecer un guión de Graham Greene, en realidad se trata de un contraargumento expuesto (y no resuelto) por el propio Platón en el *Parménides*. Así, decimos que los caballos *a, b, c, d*... son caballos porque se asemejan entre sí y «participan», comparten una serie de características esenciales con la Forma del Caballo *C*. Ahora bien, si *a, b, c, d*... se asemejan a *C*

debería haber una nueva Forma superior (que llamaremos Supercaballo, *SC*), de la que participen tanto los caballos particulares como el Caballo Ideal. Pero si *a*, *b*, *c*, *d*... y *C* y *SC* se asemejan debería haber otra Forma... Así hasta el infinito.

La doctrina de las Formas es (y ha sido) objeto de otras críticas en las que no nos detendremos; nos limitaremos tan solo a apuntar dos más sin desarrollarlas. La primera, que aparece en el mismo *Parménides* y queda también sin resolver, tiene que ver con la existencia de Formas de los objetos feos (un piojo, la Suciedad en sí...) que en ese diálogo Sócrates se niega a aceptar y que en el fondo tiene difícil encaje con una realidad que en última instancia se remite a la Idea del Bien o la Belleza en sí (si sustituimos la Fealdad por el Mal, el problema de la explicación del Mal será –y es– una piedra en el zapato de la teología cristiana, en el fondo esencialmente platónica).[17] La segunda tiene que ver con las constantes confusiones de naturaleza sintáctica y semántica. No es lo mismo un predicado (por ejemplo, «hombre» en «ser un hombre») que las funciones o relaciones («ser igual a», «ser mayor que»),[18] no es lo mismo un proceso (el «conocimiento» como actividad) que un producto (el «conocimiento» como saber acumulado), pero en infinidad de ocasiones Platón no percibe (o parece no percibir) las diferencias, desarrollando así numerosos argumentos que no resisten un análisis más riguroso. En resumidas cuentas, no pocos pasajes o supuestas demostraciones presentes en los diálogos

[17] El mismo Platón lo expresa claramente en la *República* (379c): «Por consiguiente, Dios, siendo esencialmente bueno, no es causa de todas las cosas, como se dice comúnmente. Y si los bienes y los males están de tal manera repartidos entre los hombres, que el mal domine, Dios no es causa más que de una pequeña parte de lo que sucede a los hombres y no lo es de todo lo demás. A él solo deben atribuirse los bienes; en cuanto a los males es preciso buscar otra causa que no sea Dios», lo que compromete la omnipotencia divina y la paternidad exclusiva de Dios sobre la creación.

[18] «Platón se halla continuamente en confusión, porque no entiende los términos relativos». Bertrand Russell, *Historia de la filosofía*.

tienen la misma legitimidad intelectual que el diálogo sobre el perro en el que Platón ridiculizaba y censuraba las prácticas de los sofistas (*véanse* págs. 24-25).



¿Existe la Forma de la Fealdad? Si así fuera, de ella participaría la sede de la Longaberger Basket Company, considerado uno de los edificios más feos del mundo.

Conocimiento, anamnesis y amor platónico

Al abrir este capítulo decíamos la elección de una doctrina ontológica (qué es el ser) condiciona en muy buena medida la consiguiente doctrina epistemológica (qué y cómo podemos conocer). Al fin y al cabo, si pienso que ahora mismo en mi bolsillo tengo 3 euros, el hecho de que esté equivocado (ignorancia) o que lo sepa (conocimiento) tendrá algo que ver con que realmente lleve 3 euros en el bolsillo. Probablemente no sea exactamente lo mismo, pero algo tendrá que ver. Una ontología específica no determina o implica una epistemología, pero sí que la condiciona fuertemente, y como habremos de ver la teoría del conocimiento de Platón no es una excepción a este principio. Es más, la teoría del conocimiento de Platón surge casi como un corolario de la doctrina de las Formas.

Siendo así, el razonamiento de Platón es poco más o menos como sigue:

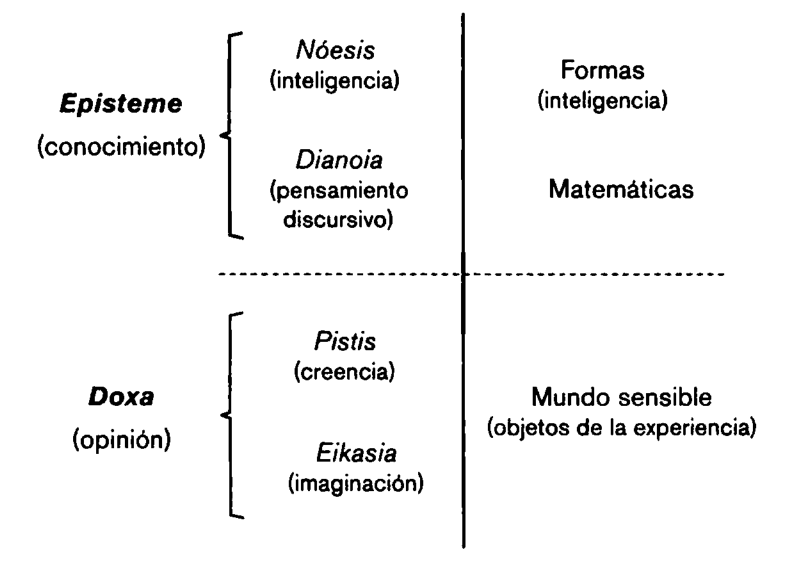
- Como había afirmado Parménides, la razón nos muestra que el ser ha de ser idéntico a sí mismo e inmutable pero, a diferencia del eleático, no Uno, sino múltiple (las Formas).
- Conocer significa conocer el ser, pues no se puede conocer el no ser. Ser y conocer son idénticos, y por consiguiente el conocer ha de tener las mismas características del ser (fijo e inmutable).
- Sin embargo, la información que nos proporcionan los sentidos es cambiante y engañosa. Un objeto en la distancia me parece más pequeño que el mismo objeto cuando está próximo a mí, cuando tengo fiebre me parece que hace frío aunque no lo haga... Por consiguiente, los sentidos no son fuente de conocimiento, solo de opinión o de ignorancia.
- Además, la realidad (las Formas) no son objeto de la experiencia porque no forman parte de este mundo (nadie ha visto trotar a la Idea del Caballo en la Idea del Prado).
- En consecuencia, el conocimiento solo puede resultar del razonamiento puro sin el auxilio (contaminación) de los sentidos y el cuerpo.

Si la auténtica realidad está constituida por las Formas, la tarea de la filosofía y del filósofo consiste en descubrirlas, y eso solo es posible con la ayuda de la razón. Filósofo es, pues, aquel que descubre que un hermoso paisaje, un bonito cuadro, un apuesto joven o un bello discurso no son más que meras apariencias, manifestaciones particulares de una única realidad, la Belleza en sí. Y la sabiduría solo puede

versar sobre esas Ideas en sí, las Formas, pues solo ellas nos garantizan la permanencia e infalibilidad que le exigimos (le exige Platón) al conocimiento.

En la *República*, Platón representa la progresión hacia el conocimiento como una línea compuesta por diversas etapas o escalones. El más bajo de todos (que en puridad no podemos llamar conocimiento) es el de la ignorancia, el puro y simple error: *Independence Day* es una joya del Séptimo Arte (no, no lo es). El segundo nivel es el de la *doxa*, la opinión, la categoría intermedia entre la ignorancia y el conocimiento por tener como objeto a aquello que está a medio camino entre el ser (las Formas) y el no ser. Podríamos decir que es lo que constituyen los juicios correctos sobre los objetos de la experiencia sensible: *Blade Runner* es una maravillosa película o, en general, lo que hoy en día consideramos como ciencias, que emiten juicios (provisionalmente «verdaderos») sobre el mundo sensible. El escalón más alto lo constituye la *episteme*, el conocimiento o ciencia, que versa exclusivamente sobre la auténtica realidad, las Formas (en nuestro ejemplo, la Belleza en sí) y no sobre sus manifestaciones particulares (las cosas bellas). En puridad *doxa* y *episteme* están a su vez subdivididas en dos niveles cada una, pero las explicaciones que encontramos en Platón sobre las diferencias y características de cada uno de ellos son tan confusas y objeto de las más variadas interpretaciones, que para nuestros fines podemos vivir tranquilamente sin ellas. Baste decir que el nivel inferior de la *doxa* lo constituye la *eikasia* (imaginación, siendo su objeto las artes, copias de un mundo que es una copia) y el superior la *pistis* (creencia, lo que para nosotros son las ciencias), mientras que la *episteme* se divide en *dianoia* (pensamiento discursivo, básicamente las matemáticas) y *nóesis* (inteligencia o intuición, el ámbito de las Formas y de la dialéctica): «Convendrá pues que continuemos llamando inteligencia a la primera parte, pensamiento discursivo a la segunda,

creencia a la tercera e imaginación a la cuarta. A estas dos últimas juntas las llamaremos 'opinión', mientras que a las dos primeras 'ciencia', de tal forma que el devenir sea el ámbito de la opinión y la esencia el de la ciencia».[19]



Con esto tenemos una foto fija del conocimiento y la ignorancia, pero nada sabemos sobre cómo podemos acceder al nivel superior de la *episteme*, salvo que tenemos que liberarnos y purificarnos del cuerpo y los sentidos. Llegados a este punto, Platón se viste con sus mejores ropajes místicos, heredados del orfismo y del pitagorismo. De entrada, porque el acceso a la verdad no es el resultado de un proceso racional, a las Formas no se llega a través del pensamiento, no se las «entiende» o «deduce» o «infiere», las Formas se «descubren» o se «contemplan». Las analogías y comparaciones con la visión son recurrentes: «[el método dialéctico] se eleva hasta el principio para establecerlo firmemente, sacando poco a poco al ojo del alma», «eleva la

[19] Platón, *República*, 534a.

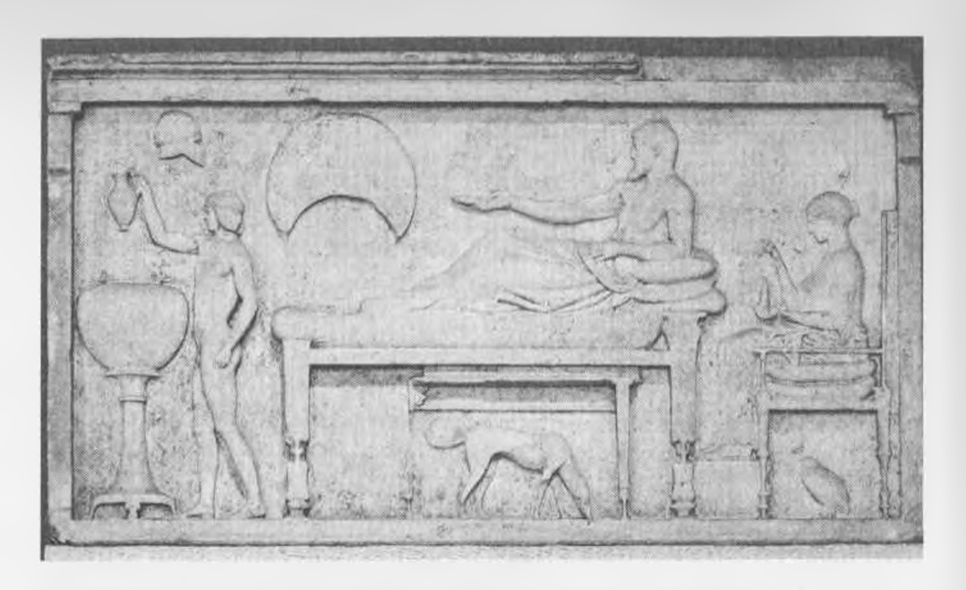
parte más noble del alma hasta la contemplación del más excelente de los seres», «Sin color, sin forma, impalpable, la esencia que constituye el ser no puede contemplarse sino por el entendimiento», por no mencionar el mito de la caverna en su conjunto. Se trata, en definitiva, de algo parecido a una iluminación, un acceso cuasi místico a la verdad.

En el *Fedro* Platón nos narra un famoso mito acerca del alma, en el que esta es representada como un carruaje conducido por un auriga (alma racional) que guía a dos briosos caballos (alma irascible y alma concupiscente). Sobre el alma en general hablaremos más adelante; a efectos de la teoría del conocimiento lo que ahora nos importa es la doctrina de la anamnesis (reminiscencia) allí expuesta. Antes de nacer, las almas inmortales vagan por los cielos en derredor de las almas de los dioses; durante el vuelo, acceden a la región celeste donde residen las Formas y pueden contemplarlas fugazmente, una visión que olvidarán en el momento de unirse a un cuerpo y nacer. Pero precisamente esa visión de las Formas antes de nacer es lo que nos permite descubrirlas una vez nos hemos convertido en simples mortales contaminados por un cuerpo; en efecto, el trato con los diversos objetos de nuestra experiencia, todos ellos copias de las Formas, despierta de alguna manera en nuestra alma el recuerdo de las esencias que vimos antes de nacer. La «prueba» de ello es lo siguiente: a lo largo de nuestra vida hemos visto infinidad de objetos iguales entre sí, a partir de los cuales hemos llegado a la idea de igualdad; ahora bien, como la «igualdad» no es algo que esté en el mundo de nuestra experiencia (no existe el objeto «igualdad»), esa idea no puede provenir de los sentidos, por lo que de alguna manera tenía que estar en nuestra alma ya antes de nacer. Conocer (elevarse hasta las Formas) es recordar: «Porque el alma que no ha vislumbrado la verdad no puede revestir la forma humana. En efecto, el hombre debe descubrir las ideas, elevándose de la multiplicidad de las sensaciones a lo que se unifica en el

pensamiento. Esta facultad no es otra cosa que la reminiscencia de lo que nuestra alma vio en su momento, cuando seguía a la divinidad».[20]

En el *Banquete* (o *Simposio*) encontramos otra doctrina tanto o más famosa que la del auriga, una doctrina que sin lugar a dudas preside el podio absoluto en el gran premio de las «Ideas pervertidas y malinterpretadas»: la del amor platónico. Pero, ¿no estábamos hablando de ciencia y conocimiento? ¿Qué tendrá ahora que ver el amor platónico? Pues tiene que ver, y mucho, porque la doctrina del amor platónico es esencialmente una doctrina epistemológica, y su origen poco o nada tiene que ver con trovadores, suspiros apasionados y baladas a la luz de la luna. En el diálogo se nos relata el encuentro que tuvo lugar en casa del poeta trágico Agatón para celebrar su primera victoria en las fiestas Leneas, y en el que participaron el mismo Agatón, Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y Sócrates (Alcibíades, borracho, se incorpora al final del diálogo). Tras el banquete, Erixímaco propone a los demás comensales conversar acerca de Eros, el amor, sobre el que cada uno de los asistentes deberá realizar un discurso. El último en hablar es Sócrates, quien nos dice que lo que tiene que explicar sobre Eros lo aprendió de una extranjera de Mantinea, llamada Diotima («entendida en amor y en otras muchas cosas»), que le instruyó sobre la cuestión cuando se encontraron años atrás. Empieza así describiendo la genealogía mítica de Eros, a quien presenta como hijo de Penía (pobreza) y de Poros (el ingenio, la oportunidad): «Por una parte es siempre pobre, y lejos de ser bello y delicado, como se cree generalmente, es flaco, desaseado, sin calzado, sin domicilio, sin más lecho que la tierra, sin tener con qué cubrirse, durmiendo a la intemperie, junto a las puertas o en las calles; en fin, lo mismo que su madre, está siempre peleando con la miseria. Pero, por otra parte,

[20] *Fedro*, 249c.



Relieve funerario griego (ca. 450 a.C.) que muestra la escena de un banquete.

según el natural de su padre, siempre está al acecho de lo que es bello y bueno, es valiente, atrevido, perseverante, cazador hábil; ávido de sabiduría, siempre maquinando algún artificio, aprendiendo con facilidad, filosofando sin cesar; encantador, mágico, sofista. [...] La sabiduría es una de las cosas más bellas del mundo, y como Eros ama lo que es bello, es preciso concluir que es también amante de la sabiduría, es decir, filósofo; y como tal se halla a medio camino entre el sabio y el ignorante».[21]

A partir de la narración del diálogo entre Sócrates y Diotima, se llega a la definición del amor como el «deseo de poseer siempre el bien» o, más precisamente, el «amor de la generación y procreación en lo bello» (recuérdese que para Platón el Bien en sí y la Belleza en sí son lo mismo). En un primer momento, ese deseo se dirige espontáneamente hacia los

[21] *Banquete*, 203b-204a.

cuerpos bellos, nivel que no supera la mayoría de los hombres. Sin embargo, bien guiada, el alma puede pasar del amor por los cuerpos bellos a admirar la belleza de los cuerpos en general, de esta a apreciar como superior la belleza del alma y de las normas de conducta, y así ascender hasta alcanzar la Forma de la Belleza en sí, principio y fundamento del ser y la verdad.

«Porque el camino recto del amor, ya se guíe por sí mismo, ya sea guiado por otro, es comenzar por las bellezas inferiores y elevarse hasta la belleza suprema, pasando, por así decirlo, por todos los peldaños de la escala: de un solo cuerpo bello a dos, de dos a todos los demás, de los bellos cuerpos a los bellos comportamientos, de los bellos comportamientos a las bellas ciencias, hasta que de ciencia en ciencia se llega a la ciencia por excelencia, que no es otra que la ciencia de lo bello en absoluto, y así se alcanza el conocimiento de la belleza en sí. ¡Oh, mi querido Sócrates! —prosiguió la extranjera de Mantinea— Si por algo tiene mérito esta vida, es por la contemplación de la belleza absoluta, y si tú llegas algún día a conseguirlo, ¿qué te parecerán, comparado con ella, el oro y los adornos, los niños hermosos y los jóvenes bellos, cuya vista al presente te turba y te encanta hasta el punto de que tú y muchos otros, por ver sin cesar a los que amáis, por estar sin cesar con ellos, si esto fuese posible, os privaríais con gusto de comer y de beber, y pasaríais la vida tratándolos y contemplándolos de continuo? ¿Qué pensaremos de un mortal a quien fuese dado contemplar la belleza pura, simple, sin mezcla, no revestida de carne ni de colores humanos y de las demás vanidades perecibles, sino siendo la belleza divina misma?».[22] Así pues, todos los hombres comparten el deseo universal por el bien y lo bello, deseo que adecuadamente encauzado en aquellos que son «fecundos según el alma», hace que su espíritu se eleve hasta llevarle a descubrir las Formas y la Belleza en sí.

---

22 *Banquete*, 211d.

Más problemas

Como en la doctrina de las Formas, no podemos dar por cerrada la exposición de la teoría epistemológica de Platón sin apuntar antes algunas de las dificultades que plantea. La primera de ellas es, de hecho, una enmienda a la totalidad.

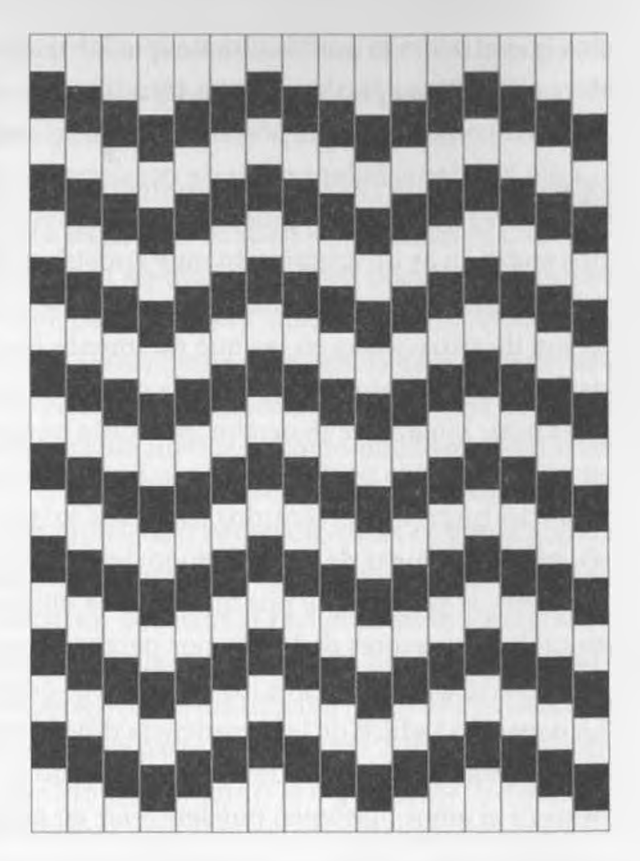
En las reflexiones de Platón acerca del conocimiento y la verdad, hay un supuesto que el filósofo no cuestiona y que acepta sin más, como si no hubiera alternativa: el de la posibilidad del Conocimiento con mayúsculas. Si retrocedemos un poco, recordaremos que para Platón el ser es eterno y permanente (no cambia), y que conocer significa descubrir la auténtica naturaleza de ese ser. Aun a riesgo de ser acusados de anacronismo, pongamos un ejemplo «contemporáneo» (por tanto anacrónico) pero más clarificador que las comprensibles pero desafortunadas referencias de Platón a las mesas y los caballos. Imaginemos que la realidad se compone de átomos, que se combinan asumiendo la forma de mesas, caballos, sillas, cepillos de dientes y batidoras. Que quede claro: supongamos que esa «es» la realidad, no que nosotros «creemos» que esa es la realidad. Unas líneas más arriba habíamos dejado un cuenco repleto de agua que, con el frío, se había congelado y convertido en hielo. ¿Qué decimos hoy nosotros, hombres modernos? ¿Cómo lo explicamos? ¿Decimos acaso que el agua ha desaparecido y ha aparecido el hielo? Ni por asomo, nos parecería un absurdo. Como Platón y los antiguos griegos, lo que hacemos es buscar un algo que es (siempre igual, fijo e inmutable), una realidad subyacente que ha cambiado de apariencia, pero que sigue siendo lo mismo. En puridad, podríamos incluso llegar a decir que el agua o el hielo no existen, son simples nombres que nosotros damos a las formas que adopta lo que realmente existe, el H_2O. Y diremos que sabemos (conocemos) si hemos descubierto que el agua y el hielo no son en realidad

dos cosas distintas, sino simplemente dos formas de aparecer de una única realidad, la combinación de dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno. En definitiva, diremos que conocemos si nuestros juicios se ajustan a la realidad de lo que es. Realidad fija y permanente, apariencias, conocer como adecuación a la realidad... Vaya, parece que tampoco estamos tan lejos de Platón, es más, seguro que más de uno se acaba de dar cuenta de que en el fondo es más platónico de lo que hasta ahora había imaginado. Con todas las salvedades, diferencias y matices que se quiera (que no son pocos), esta es en el fondo una parte muy importante del problema y del planteamiento de Platón.

Sin embargo, hay una diferencia sustancial. Incluso si asumimos que hay una realidad más allá de sus manifestaciones aparentes, incluso si hablamos legítimamente de la posibilidad de un conocimiento, podemos negar con la misma legitimidad la posibilidad del Conocimiento con mayúsculas. Aunque Platón y Ratzinger se nieguen a aceptarlo, no es cierto que no haya alternativa entre el dogmatismo (hay una Verdad y es esta) y el relativismo radical (no es posible conocer la verdad, todo son meras opiniones o puntos de vista igualmente válidos o inválidos), como si hubiera que decantarse irremediablemente entre uno u otro planteamiento y la negación del uno significara la aceptación del otro. No es cierto. Podemos asumir que existe una realidad, que esa realidad es incognoscible (no hay Conocimiento con mayúsculas), y a la vez rechazar que todas las opiniones o teorías sean igualmente válidas: algunas disponen de muchos más argumentos, pruebas e indicios en su favor que otras. Nadie cree que las teorías físicas vigentes hoy constituyan la Verdad eterna sobre el cosmos y el universo, simplemente son la mejor aproximación que tenemos de acuerdo con la información y los datos disponibles. Y eso no es poco. Negar la posibilidad de que algún día lleguemos a Conocer a ciencia cierta la historia del cosmos no es lo mismo que afirmar que no exis-

te diferencia entre la teoría de la evolución y el creacionismo, entre la medicina y la homeopatía. Las primeras cuentan con infinidad de pruebas y datos en su favor, las segundas solo con la verborrea de sus promotores y la fe de sus seguidores. Recurramos a la analogía con la visión, tan cara a Platón. Entre ver perfectamente la realidad y ser ciego (no ver nada) media un abismo. Si uno es un poquitín miope y no consigue ver con precisión los detalles, pero es capaz de identificar los objetos antes de darse de morros con ellos, convendremos en que tampoco pasa nada. Incluso podríamos llegar a la conclusión de que la Visión Absoluta y Perfecta es imposible sin que por ello tuviéramos que hundirnos en una profunda depresión existencial. Platón no ve o no quiere ver esa tercera vía. Para él el conocimiento ha de ser Conocimiento Absoluto de la Verdad (su filosofía), con las mismas características que el ser (infalible e inmutable), por lo que acaba viéndose abocado a una suerte de misticismo epistemológico.

Algo parecido sucede con el rechazo frontal a la información que nos proporcionan los sentidos, que Platón manifiesta reiteradamente: «¿Cuándo encuentra entonces el alma la verdad? Porque mientras la busca con el cuerpo, vemos claramente que este cuerpo la engaña y la induce a error. [...] Está demostrado que si queremos saber verdaderamente alguna cosa, es preciso que abandonemos el cuerpo, y que el alma sola examine los objetos que quiere conocer. [...] La razón misma lo dicta; porque si es imposible conocer nada en su pureza por medio del cuerpo, es preciso que suceda una de las dos cosas siguientes: o que no sea nunca posible conocer la verdad, o que se la conozca después de la muerte, porque entonces el alma, libre de esta carga, se pertenecerá a sí misma. Pero mientras estemos en esta vida, no nos aproximaremos a la verdad sino en razón de nuestro alejamiento del cuerpo, renunciando a todo comercio con él, salvo para lo estrictamente necesario, no permitiendo que nos



Las ilusiones ópticas son un ejemplo paradigmático del engaño de los sentidos. En la imagen, aunque no lo parezcan, todas las líneas son paralelas. La conocida como ilusión «del muro de la cafetería» fue descrita por el psicólogo Richard Gregory en 1973.

contamine con su naturaleza, y conservándonos puros de él, hasta que Dios mismo venga a libertarnos».[23] Pero así como negar la posibilidad del conocimiento absoluto no significa que no sea posible alguna forma (más humilde) de conocimiento, constatar que algo en ocasiones falla no equivale a afirmar que ese algo no sirva nunca para nada (que ese algo falla siempre). Eso es un razonamiento falaz, digno de un sofista. Si intento abrir la puerta de casa con un destornillador seguramente tendré poco éxito, pero sería un estúpido si

[23] *Fedón*, 65b-67a.

de ello extrajera la conclusión de que los destornilladores no sirven para nada. Para apretar o aflojar tornillos funcionan estupendamente. Sería como decir que Messi o Cristiano Ronaldo no valen porque un día les vimos fallar un par de ocasiones, ¡incluso un penalti! Presentar tres o cuatro ejemplos de situaciones en las que los sentidos nos engañan es un argumento muy endeble para negar toda utilidad a los sentidos, y mucho más cuando los ejemplos que se presentan lo son de situaciones en las que raramente nadie se deja engañar: si vemos a un fornido boxeador de la categoría de pesos pesados en la distancia, a nadie se le ocurre insultarlo pensando que en realidad es un liliputiense porque así nos lo muestran los sentidos. Quizás el material bruto de los sentidos (si es que existe algo así) no es preciso, pero si en lugar de rechazarlo lo depuramos (por ejemplo, con la experiencia pasada que nos dice que los objetos en la distancia son en realidad mayores de lo que nos parecen) nos pueden servir, entre otras cosas, para evitarnos los mamporros de un boxeador cabreado. La negación radical de la experiencia difícilmente nos lleva más allá del monismo de Parménides (el ser es y el no ser no es), y ni la anamnesis ni el amor platónico pueden venir en nuestra ayuda.

La primera dificultad resultante de la negación de los sentidos es que todo el conocimiento estrictamente empírico pierde su sentido. Ni el recuerdo de la visión de las Formas antes de nacer ni ninguna ascensión mística pueden explicar la verdad o falsedad de juicios tales como «el Pisuerga pasa por Valladolid» o «Julio César pronunció la frase 'alea iacta est' al cruzar el Rubicón». Son hechos particulares en los que no entra en juego ninguna Forma o universal, por lo que según la teoría de Platón no podrían constituir jamás conocimiento. Sin embargo, consideramos (con buenos motivos) que tanto una como otra aseveración constituyen una forma de conocimiento, de la misma forma que rechazaríamos como falso el enunciado «Julio

Iglesias pronunció la frase '*alea iacta est*'». Pero, tanto o más grave, ni siquiera se llega a entender cómo es posible el conocimiento de las Formas. Veamos por qué.

Platón crea dos mundos distintos y separados entre sí: el de las Formas, que está en otra parte, y el mundo sensible, en el que vivimos. El primero de ellos es el ámbito de la pura razón y el segundo el de la experiencia. *Ergo*, por definición, no tenemos experiencia ni contacto con las Formas, solo tenemos experiencia de la experiencia (valga la redundancia). Pero si la experiencia es engañosa en absoluto, si ha de ser descartada sin matices, ¿cómo puedo acceder a las Formas? Según Platón, en virtud de la doctrina de la anamnesis y la del amor platónico, pero ambas son contradictorias con la negación de los sentidos. Según la primera, las experiencias particulares de objetos iguales despiertan en nosotros el recuerdo de la Forma de la Igualdad que nuestra alma contempló antes de nacer. Según la segunda, a partir de la experiencia de los objetos particulares bellos el alma escogida puede ascender hasta la Idea de la Belleza en sí. Ambos procesos parten y se fundamentan en la experiencia de los objetos sensibles (iguales o bellos), que al mismo tiempo decimos que ha de rechazarse de plano y que no es fuente de conocimiento alguno por ser radicalmente engañosa. No tiene sentido. El problema es que Platón se obstina en aferrarse a una serie de ideas preconcebidas y contradictorias, negándose a renunciar a ninguna de ellas, lo que le conduce a un callejón sin salida. Por su proprio carácter y formación (influencias órficas y pitagóricas) Platón desprecia el cuerpo, por su antipatía a los sofistas y su propensión natural al dogmatismo rechaza la experiencia sensible y el devenir, fuente de relativismo e incertidumbre, para afirmar un mundo de Formas separado solo accesible con la pura razón, pero al mismo tiempo quiere afirmar (y explicar) la pluralidad y se niega a quedarse en el monismo parme-

nideo. Con ello no ha dejado ni una mísera ventanita, una claraboya al menos, entre un mundo y el otro, por lo que fracasa al intentar explicar racionalmente (sin contradicción) cómo podemos acceder desde este al otro mundo. No hay puentes posibles, la única solución es saltar con la fe, la iluminación mística, Dios... Precisamente de eso se encargaría el cristianismo, pero entonces hemos salido del ámbito de la filosofía para adentrarnos en el de la religión.

El gran Leviatán. La filosofía política

En el capítulo anterior nuestra atención se concentró de forma casi exclusiva en los aspectos «teóricos» de la filosofía platónica o, con más propiedad, en sus planteamientos ontológicos y epistemológicos. En este y en el siguiente trataremos las cuestiones prácticas de su filosofía, aquellas que tienen que ver con el «hacer» y no tanto con el «ser» o el «conocer»: qué es el bien, qué la justicia, cómo debe actuar el hombre, cuál es el objetivo deseable y la digna aspiración de la vida humana, qué es el alma. Si para Sócrates las cuestiones filosóficas fundamentales eran aquellas relacionadas con el hombre y su proceder (los universales morales), resultaría sorprendente que su principal y más conocido discípulo no se hubiese pronunciado al respecto. Y, en efecto, no fue así.

Aunque, como sucedía con la ontología y la epistemología, las cuestiones que plantean las preguntas de más arriba están estrechamente ligadas entre sí, en este capítulo nos centraremos en las respuestas de Platón a las tres primeras, que caracterizan los ámbitos a los que solemos referirnos como filosofía moral (ética) y filosofía política. La acción pura y dura.

Si a Platón se le suele considerar casi de forma unánime como uno de los «grandes» en la historia de la filosofía, cuando llegamos a la filosofía política se ha de reconocer sin paliativos que nos enfrentamos al aspecto más controvertido, cuando no abominable, de su pensamiento. Bertrand Russell, el eminente matemático y filósofo británico del siglo pasado, dijo a este respecto: «Platón tuvo la habilidad de disfrazar planteamientos antidemocráticos de tal forma que engañaran a las generaciones futuras, que admiraron la *República* sin ser conscientes de lo que implicaban sus propuestas. Siempre ha estado bien visto alabar a Platón, pero no necesariamente entenderlo. Este es el destino común de los grandes hombres. Yo me propongo lo contrario. Yo pretendo entenderlo, pero tratarlo con tan poca reverencia como la que mostraría ante un inglés o norteamericano contemporáneo partidario del totalitarismo».

La *República*

La *República* es el más extenso de los diálogos escritos por Platón y, aunque en teoría dedicado a la elucidación de qué es la justicia y a la exposición de su filosofía política, en él se recogen las principales doctrinas del filósofo ateniense (baste pensar que es en la *República* donde se expone el mito de la caverna o la alegoría de la línea para la representación de los niveles del conocimiento). Se cree que su redacción se prolongó a lo largo de veinte años, desde 390 a.C. hasta 370 a.C., y constituye sin lugar a dudas una de sus obras de madurez y, probablemente, su diálogo más importante.

La obra está compuesta por diez libros, que suelen agruparse en cinco grandes divisiones en función de la temática tratada. Se abre

(¡sorpresa!) con el Libro I, en el que Sócrates refuta las diversas definiciones de justicia avanzadas sucesivamente por Céfalo, Polemarco y Trasímaco. Por el tono y el estilo (más próximos a los diálogos socráticos de juventud o transición) en ocasiones ha sido considerado como un diálogo de juventud (conocido como *Trasímaco*) que solo más tarde Platón incorporó como Libro I a la *República*. La segunda parte la componen los libros del II al IV, y es donde se halla la exposición del proyecto político de Platón (y cuyo contenido da nombre a todo el diálogo). La tercera, libros del V al VII, recupera las principales doctrinas platónicas sobre el conocimiento y la realidad (Formas), y es aquí donde encontramos las alegorías de la línea (libro VI) y de la caverna (libro VII). En la cuarta (libros VIII y IX) se retoma el tema político, en un recorrido por las principales formas de gobierno (monarquía, aristocracia, democracia...) y los efectos y tipos de hombres que cada una de ellas genera. Por último, el libro X está dedicado a las artes y a la filosofía y se cierra con una serie de reflexiones escatológicas (es decir, sobre el más allá) que culminan en el famoso mito de Er.

El Estado. Origen y organización

Si bien el primer libro de la *República* se abre con un debate acerca del significado y la definición de la «justicia», ya en el segundo libro asistimos a un cambio en el objeto de la discusión, que pasa a ocuparse del origen y las características del Estado, y en particular del Estado ideal. Ya hemos visto como en ocasiones ese cambio ha sido explicado suponiendo que el libro I de la *República* fuese originariamente un diálogo independiente, que solo más tarde Platón habría incorporado a un diálogo mayor. Pero, sin descartarla, no hace falta aceptar esta hipótesis para explicar el aparente y súbito cambio de temática. En

efecto, convendría recordar dos aspectos de la mentalidad griega que a nosotros nos pueden resultar extraños, pero que condicionaban la forma de pensar de los antiguos griegos.

El primero de ellos es el del individualismo o, de forma más precisa, la inexistencia del individualismo. No nos confundamos, hablamos de «individualismo» como categoría de la historia del pensamiento o de la cultura, no se trata de un término con connotaciones morales (un sinónimo más o menos edulcorado del egoísmo). A diferencia de esta última acepción, el individualismo en el primer sentido (el hombre individual como sujeto de derechos y cuya individualidad constituye un valor digno de ser respetado y defendido) es un invento de la modernidad, algo que hemos dado por sentado (y no siempre) solo en los dos últimos siglos y medio. En la antigua Grecia (y en general en toda la historia anterior al siglo XVIII), el hombre es esencialmente miembro de una comunidad, y es fundamentalmente esta la que le da un ser y lo define (qué ha de hacer, qué se puede o debe esperar de él, cómo debe comportarse y cómo no). Con matices, la diferencia entre la mentalidad moderna individualista y la del pasado sería similar a la que existe entre vivir en una gran ciudad o en un pequeño pueblo. En la gran ciudad (modernidad) damos por sentado que cada cual puede trabajar en lo que le da la gana, vestir como más le plazca, salir con quien le parezca, divertirse como más guste, sin que por ello tenga que ser objeto de la censura oficial o informal de la comunidad: que cada cual pueda vivir «su» vida nos parece un derecho, un valor, con el único límite del respeto a la individualidad de los demás. Pero eso es una cosa de nosotros los modernos. En el pequeño pueblo es la comunidad lo que predomina, con sus normas escritas o tácitas que definen lo generalmente aceptado, lo correcto. Hacer lo que a uno le venga en gana (en sentido positivo), desviarse del comportamiento esperable y aceptado por la comunidad no es solo (o tan solo) imposible materialmente, sino también moralmen-

te: está mal. En consecuencia la dimensión política (la acción pública, en la comunidad) y la moral están mucho más unidas de lo que lo están para nosotros, observadores modernos, y llegar casi a ser una y la misma cosa. No es pues extraño que, puestos a definir en qué consiste la justicia (valor ético), el debate nos lleve espontáneamente a definir qué y cómo es la comunidad ideal. No hay que olvidar, por ilustrativa, la definición que del hombre dio Aristóteles: el hombre es un animal político (*zoon politikon*), y no porque se dedique a dar mítines o hacer campañas electorales, sino porque es miembro de la polis. Su sociabilidad (como pertenencia a una comunidad) es lo que define su esencia.

El segundo aspecto, este propiamente característico de la mentalidad griega, es la analogía entre el microcosmos (hombre) y el macrocosmos (físico -universo- o humano -sociedad-). En innumerables doctrinas o concepciones griegas late la creencia de una sustancial identidad entre lo que sucede a nivel micro y el comportamiento a nivel macro, y el mismo Platón llama al mundo «gran, amplio hombre». Si las reglas que explican el funcionamiento a nivel macro son las mismas que lo hacen a nivel micro, bastará entonces descubrir las de uno de los dos ámbitos, y trasladarlas después al otro. Sócrates (o Platón por boca de Sócrates) ejemplifican perfectamente esta concepción en el siguiente pasaje de la *República*:

«—[...] Si se diese a leer a personas de vista corta letras en pequeños caracteres, y supiesen que estas mismas letras están escritas en otro lugar en caracteres de mayor tamaño, indudablemente sería para ellas una ventaja ir a leer las grandes letras, y comprobar después si coinciden con las pequeñas.

—Es cierto —dijo Adimanto—. ¿Pero qué relación tiene esto con la cuestión presente?

—Voy a decírtelo. ¿No se encuentra la justicia tanto en el hombre como en el Estado?

—Sí.

—Pero el Estado es más grande que el individuo particular.

—Sin duda.

—Por consiguiente, la justicia se mostrará en él con caracteres mayores y más fáciles de discernir. Y así indagaremos primero, si te parece, cuál es la naturaleza de la justicia en el Estado; a continuación, la estudiaremos en los individuos; y para concluir compararemos estas dos especies de justicia en busca de la semejanza de la pequeña con la grande.

—Muy bien dicho.»[24]

Justificado pues el salto de la justicia a la filosofía política, Platón dedica los siguientes tres libros de la *República* a explicar el origen del Estado y la organización ideal del mismo. Anticipándose en unos dos mil años al planteamiento de Adam Smith en *La riqueza de las naciones*, para Platón el Estado surge de la incapacidad del individuo de autoabastecerse de cuantos bienes le son necesarios; así, los hombres se reúnen en sociedad para producir e intercambiarse los bienes que cada uno de ellos produce, dando lugar a una comunidad internamente diferenciada compuesta por zapateros, agricultores, pastores, alfareros... Ahora bien, como cada uno de nosotros estamos mejor dotados para unas actividades que para otras, y como los mejores resultados solo se alcanzan si cada cual se dedica exclusivamente a una actividad, el Estado próspero es aquel en el que

[24] *República*, 368ed – 369a.

cada individuo realiza las tareas para las que está mejor capacitado, y solo estas. Como resultado del desarrollo y de la especialización, el Estado crece y se enriquece, con lo que aparecen nuevas «necesidades» y profesiones, pero también surge la exigencia de aumentar el territorio y la amenaza de ser atacado por un Estado extranjero ávido de esas riquezas. Es pues necesario contar con un cuerpo de ciudadanos que dé respuesta a una nueva exigencia: la defensa. Pero siguiendo los principios de división del trabajo y especialización, esa tarea no puede ser confiada a todos los ciudadanos, sino a un grupo de ellos que la tendrán como misión exclusiva. Son los guardianes. Ahora bien, solo podrá garantizarse que esta clase militar emplee su fuerza y poder en pos del mantenimiento del orden y la justicia si saben en qué consiste el bien, por lo que han de ser objeto de educación desde su más tierna infancia. Entre ellos, se seleccionará a aquellos mejor dotados y que destaquen por su virtud para integrar la clase superior, aquella responsable de la organización y del gobierno del Estado, a la que accederán tras un ulterior período de formación, primero ocupándose en el estudio de las matemáticas y la astronomía, como preludio a la dialéctica (es decir, la filosofía platónica) con la que el guardián escogido «alcanza al fin la visión intelectual del Bien absoluto y el límite extremo del mundo inteligible». No cuesta ver que la filosofía y la sabiduría coinciden con las doctrinas de Platón, que los guardianes cuyas «virtudes» los convierten en aptos para el gobierno son aquellos que comulgan con la filosofía platónica, y que el paradigma del guardián-filósofo, del filósofo-rey es el propio Platón.

El Estado ideal se compone de tres clases rígidamente separadas y con funciones específicas. En el ápice los guardianes-filósofos (o el guardián-filósofo) que ordena y gobierna, a continuación los guardianes-auxiliares (clase militar) que velan por el mantenimiento del or-

den, y por último la masa de ciudadanos productores, cuya misión se limita a abastecer de los medios necesarios para su subsistencia y las de las clases superiores.

Sobre la clase inferior de los productores Platón tiene poco que decir, lo importante es que «la muchedumbre» o el «rebaño» produzca y obedezca, pudiendo por lo demás dedicar sus míseras vidas a sus insignificantes quehaceres, preocupaciones e intereses. Las dos superiores, por contra, vivirán en un régimen de comunismo radical, compartiendo habitación, mesa e incluso mujeres e hijos, sin disponer de nada en propiedad privada, evitando así que puedan ser tentados por el egoísmo o los intereses particulares. Un Estado así organizado, en el que cada cual ocupa su lugar «natural» y cumple con las funciones que le corresponden, se encamina inevitablemente hacia el Bien y la Justicia, pues al fin y al cabo esta última no consiste en otra cosa que en que cada parte realice las funciones que le corresponde («me parece que la justicia debe consistir en que cada uno haga lo que le corresponde hacer»).[25]

De igual manera, el alma justa será aquella en la que rigen los mismos principios de división del trabajo y gobierno que entre las tres clases sociales del estado, a las que se corresponden: el alma racional (filósofos) gobierna, el alma irascible (guardianes) pone su energía al servicio de los designios del alma racional, y el alma concupiscente se pliega a ello. Y las otras tres virtudes que, junto con la justicia, Platón destaca como cardinales tendrán igualmente su manifestación correlativa en el buen Estado y en el alma del hombre de bien.

Con ello hemos delineado los orígenes del Estado y cómo debe organizarse para garantizar su prosperidad y felicidad (del Estado, no de los ciudadanos). Para ver cómo garantizar la preservación de ese

[25] *República*, 433b.

orden constituido tendremos que adentrarnos en los aspectos más abominables del pensamiento platónico, una suerte de *Mein Kampf* de la antigüedad.

Virtud	Estado	Alma
Justicia	Cada clase y los miembros de cada clase realizan la función que les es propia	Cada parte del alma realiza la función que le es propia
Sabiduría *(sophía)*	Los guardianes-filósofos gobiernan el Estado	El alma racional gobierna el alma
Valentía *(andreía)*	Los guardianes-auxiliares están al servicio del Estado	Los deseos y placeres del alma concupiscente
Moderación* *(sophrosyne)*	Los productores (multitud) obedecen y se pliegan al gobierno de los guardianes-filósofos	Los deseos y placeres del alma concupiscente están reprimidos y controlados por la razón

* «Pero la moderación, ¿no consiste en obedecer y ser sumisos a los que gobiernan, y en ser dueño uno mismo de todo lo relativo a la comida, la bebida y los placeres del sexo?»[26]

El mejor de los mundos posibles: adoctrinamiento, mentiras y eugenesia

Una vez que hemos constituido el Estado Ideal, ¿cómo asegurarnos de que no se corrompa o entre en decadencia? ¿Cómo evitar que las clases superiores acaben por utilizar el poder en su propio interés? ¿Cómo garantizar que la casta de los gobernantes estará siempre compuesta por los mejores miembros de la comunidad? ¿Cómo ase-

[26] *República*, 389d.

gurarse de que la clase inferior de los productores no se rebelará para ir más allá de la simple obediencia ciega que de ella se espera? Estas y otras preguntas, pertinentes ya de por sí, lo son aún más si se piensa que, una vez constituidas, las tres clases sociales del Estado se convierten en clases cerradas, y que la pertenencia a cada una de ellas se transmite fundamentalmente de forma hereditaria. Para todas estas preguntas, Platón nos proporciona un listado variopinto e indecoroso de recetas que van desde la censura, la mentira y el adoctrinamiento, hasta la selección de la raza y la eugenesia.

Como es fácil de ver, las cuestiones más delicadas y los mayores riesgos se presentan con las dos clases superiores, pues son ellas las que ostentan el poder, y disponen por consiguiente, de la posibilidad de pervertir o dañar el Estado con sus acciones o decisiones. Al fin y al cabo, es mucho más probable que un miembro de la élite abra una suculenta cuenta en Suiza a que lo haga un simple camarero, y mucho mayor el riesgo y el daño causado por el fraude de quien dispone de las riquezas que de quien sobrevive con su trabajo. Eso no se le escapa a Platón, por lo que su atención se concentra en las dos clases superiores. Dos son los mecanismos fundamentales en los que confía para evitar la degeneración de guardianes y filósofos: la educación y la selección.

Para garantizar la calidad de la materia prima (los niños), se hace necesario arbitrar una serie de medidas que contribuyan a la selección de la raza, aplicando las mismas lógicas que empleamos en la cría de perros, caballos o aves. No piense el lector que se trata de una exageración o una licencia que nos tomamos, pues estamos literalmente reproduciendo la exposición de Platón; de hecho, las respuestas de Platón a estas cuestiones son tan inhumanas y descabelladas que nos veremos obligados a incluir frecuentes citas, pues sería fácil pensar que semejantes aberraciones no las pudo haber dicho un gran pensador. Así pues, de la misma forma que hacemos con los perros o lo caballos, el Estado re-

gulará las uniones sexuales entre los hombres y las mujeres de las clases superiores, de tal forma que los mejores procreen con las mejores y los menos aventajados con las menos aventajadas:

«—Luego es evidente que deberemos formar los matrimonios más santos que nos sea posible, y estos serán sin duda los que resulten más beneficiosos para el Estado.

—Eso es evidente.

—Pero, ¿cuáles serán los más beneficiosos? A ti te lo pregunto, Glaucón. Veo que en tu casa crías perros de caza y aves de presa en gran número. ¿Te has fijado en lo que se hace, cuando se los quiere aparear para que procreen?

—¿Qué se hace?

[...]

—¿Es indiferente para ti que se apareen entre sí sin distinción, o prefieres que lo hagan los mejores?

[...]—Es preciso, según nuestros principios, que los mejores individuos de uno y otro sexo se relacionen entre sí las más de las veces, y los inferiores con los inferiores; además, es preciso criar a los hijos de los primeros y no a los de los segundos, si se quiere que el rebaño no degenere»).[27]

Para evitar que estos últimos se quejen por no tener derecho a darse un revolcón con los miembros más agraciados del otro sexo (es decir, que en la fiesta les toque «bailar» siempre con la más fea o el más feo), el Estado inventará una gran mentira: simulará que las uniones son el resultado de un sorteo, que en realidad estará debidamente amañado para obtener los resultados deseados.

---

[27] *República*, 459e.

La ciudad-estado de Esparta

Los años de juventud de Platón coinciden con el ocaso del esplendor político de Atenas, al que pone punto y final la derrota de la ciudad ática en la guerra del Peloponeso a manos de Esparta. Le seguirá un efímero período de hegemonía espartana sobre el mundo griego, años en los que cristalizará el pensamiento de madurez de Platón. No es de extrañar, por consiguiente, que a ojos del aristocrático y elitista Platón la nueva potencia emergente se convirtiera en modelo y fuente de inspiración de su teoría política, como es fácil de comprobar con la comparación del Estado ideal descrito en la *República* con muchas de las instituciones de Esparta.

Esparta era la capital de la ciudad-estado que se extendía por Laconia, en la región suroriental del Peloponeso. Sus orígenes se remontaban al siglo IX a.C., cuando una segunda oleada migratoria de pueblos dorios había llegado hasta el Peloponeso, ocupando los territorios en los que se asentaría la futura ciudad-estado de Esparta. La sociedad espartana estaba presidida por la clase de los espartíatas o *homoioi*, los iguales, únicos ciudadanos de pleno derecho descendientes de los antiguos conquistadores dorios. El otro extremo lo integraban los *ilotas*, descendientes de las poblaciones conquistadas que vivían en un régimen de esclavitud y absoluto sometimiento. En medio, los *periecos* (literalmente, «los que habitan alrededor»), pequeñas comunidades libres pero que carecían de autonomía política y militar. Esa configuración social, en la que una reducida élite dominante mantenía bajo el yugo de la esclavitud a una población mucho más numerosa desperdigada a lo largo de un extenso territorio, constituía una amenaza para la supervivencia de los *homoioi*: el riesgo de rebelión era permanente. La solución que adoptó en tiempos arcaicos la ciudad de Esparta determinaría para siempre su futuro, dotándola de las peculiaridades a las que para bien y para mal debió su fama. En efecto, la respuesta de la élite espartana fue la de construir una sociedad fuertemente militarizada pensada única y exclu-

sivamente para la guerra y la violencia, como única forma de conservar el poder y asegurarse el sometimiento de la población ilota conquistada.

Un rol fundamental en esa estrategia de supervivencia lo desempeñaba el sistema educativo de la ciudad, la famosa *agogé*. Con solo siete años, los jóvenes espartíatas eran separados de sus padres para integrarse en una suerte de academia militar estatal, donde toda la educación estaba encaminada a hacer de ellos temibles guerreros, insensibles al dolor y a los sacrificios. Allí eran adiestrados en el combate, y se les sometía a castigos extremos y penosas condiciones de vida: ataviados con un simple manto, que debía servirles tanto en invierno como en verano, se les proporcionaba la comida estrictamente necesaria para su supervivencia, pues el resto debían procurárselo por su cuenta. Una «curiosa» institución era la de la *Krypteia*, en la que solo tomaban parte los mejores: abandonados en localidades periféricas, con medios limitados y armados con un puñal, los espartíatas podían robar y asesinar legalmente a los ilotas con los que se encontraban, para poder experimentar la eficiencia de la propia formación militar.

Además de la vida cuartelaria durante la infancia y juventud, la sociedad espartana se regía a través de un conjunto de medidas pensadas para promover el sentimiento de cohesión y de pertenencia entre los miembros de los *homoioi*. Todo ciudadano compartía mesa con los demás miembros de su departamento, y sobre el papel la riqueza estaba prohibida, para evitar que se creasen disparidades y que se malograsen las rígidas costumbres. Se llegó incluso a prohibir el uso de monedas de oro y plata, y en Esparta solo las de hierro estaban permitidas, haciendo así de la ciudad un destino poco apetecible para mercaderes y comerciantes. También la procreación y la natalidad fueron objeto de atención legislativa, algo lógico para un Estado que descansaba sobre un pequeño grupo de población y que hacía de la guerra su principal actividad: asegurar el suministro de nuevos y buenos soldados era una cuestión crucial. Así, a los niños que al nacer presentaban algún defecto o eran considerados de constitución frágil se les dejaba morir o, según

otras versiones, se los despeñaba desde lo alto del monte Teigeto. Al mismo tiempo, la mujer espartana podía tener relaciones con otros hombres distintos al marido si con este no había conseguido tener hijos. En definitiva, la vida en Esparta estaba sometida a un rígido código legal y moral por el que se supeditaba la vida del individuo a la supervivencia y la estabilidad de la ciudad-estado. No sorprende, pues, que el calificativo «espartano» acabara convirtiéndose en sinónimo de frugal y carente de lujos y comodidades.

La imagen idealizada con la que Esparta ha pasado a la historia se la debemos al propio Platón y, en buena medida, a la *Vida de Licurgo* de Plutarco, quien sin embargo escribió cuatro siglos después del momentáneo apogeo de la ciudad-estado lacedemonia (en tiempos modernos, al cómic *300* de Frank Miller y la película homónima). Sin embargo, los testimonios contemporáneos nos ofrecen una imagen mucho menos idílica. Como suele suceder en todas las comunidades sometidas a un rígido e inflexible código moral, parece ser que en Esparta también proliferaba la hipocresía y las actitudes cínicas. Tanto Herodoto como Aristóteles nos hablan de la facilidad con la que los espartanos aceptaban sobornos y se prestaban a ser corrompidos, y Aristóteles nos describe una Esparta en la que tras la fachada de pacata frugalidad las «mujeres viven en toda clase de desenfreno y lujo» y en general los ciudadanos se abandonaban en secreto a los placeres sensuales. De hecho, los hechos históricos tampoco dejan siempre en muy buen lugar a la supuesta honorabilidad de los espartanos: su comportamiento político fue siempre mezquino y egoísta, no dudando en aliarse con los enemigos del mundo griego si ello le convenía.



Restos arqueológicos de la ciudad-estado de Esparta.

«Se sacarán a suerte los esposos, haciéndolo con tal maña, que los súbditos inferiores achaquen a la fortuna y no a los gobernantes lo que les ha correspondido»[28]. Las mujeres autorizadas a procrear tendrán entre veinte y cuarenta años, y los hombres hasta los cincuenta y cinco, y tanto unos como otras solo podrán hacerlo con la pareja sexual designada por el Estado. No se excluyen las relaciones sexuales fuera de estas condiciones, pero en tal caso deberán tomarse las oportunas precauciones para que no se traduzcan en partos. En efecto, los hijos que nazcan de ayuntamientos no regulados serán considerados hijos ilegítimos del Estado, y su destino no será otro que el aborto o el infanticidio («prevenirles expresamente de que no han de dar a luz ningún fruto concebido mediante tal unión [no permitida], y si a pesar de sus precauciones naciese alguno, deberán

28 *República*, 460a.

abandonarlo porque el Estado no se hará cargo de alimentarlo»).[29] Un destino que compartirán con los hijos de las uniones reguladas que nazcan defectuosos o de padres mediocres, para garantizar la supervivencia solo de los aptos («Los hijos de los mejores ciudadanos serán llevados al redil común y confiados para su cuidado a ayas, que habitarán en un lugar separado del resto de la ciudad. En cuanto a los hijos de los súbditos inferiores, lo mismo que respecto de los que nazcan con alguna deformidad, se los ocultará, pues así es conveniente, en algún sitio secreto que estará prohibido revelar»). La procreación no tiene ni la más mínima dimensión humana, personal o sentimental, sino que es simplemente una actividad industrial o ganadera: se procrea para el Estado, para proporcionar nuevos y mejores miembros («Las mujeres darán hijos al Estado desde los veinte hasta los cuarenta años»,[30] «Si un ciudadano, antes o después de este plazo, da hijos al Estado...»).[31]

Una vez que hemos garantizado la producción de crías aptas, el siguiente paso es asegurarse de que se desarrollen conforme a la lógica que impone la felicidad del Estado. Esa tarea le está encomendada a la «educación». Los niños y jóvenes destinados a convertirse en guardianes serán arrancados de sus padres y conducidos anónimamente a una institución del Estado responsable de su educación, de tal forma que los hijos no conozcan a sus padres ni los padres a sus hijos. Una vez allí, seguirán un plan de formación común centrado en la gimnasia (cuidado del cuerpo) y en la música (en su acepción griega, es decir, el conjunto de disciplinas inspiradas por las musas: ciencia, historia, literatura, arte... La cultura), y solo los escogidos para convertirse en guardianes-filósofos continuarán con el estudio de las matemáticas, la astronomía y finalmente la dialéctica. Sin embargo, hablar de «educa-

29 *República*, 461c.
30 *República*, 460e.
31 *República*, 461a.

ción» es ser excesivamente generosos, pues en realidad ese itinerario formativo tiene más de adoctrinamiento y censura que de otra cosa. En efecto, en los contenidos de la educación estarán sometidos a un férreo control, aceptándose solo aquellos que promuevan los valores y las virtudes gratas al Estado (es decir, a Platón) y descartándose los que puedan desviar y pervertir los tiernos espíritus de la juventud: no a la literatura con contenido inmoral o indigno (las debilidades humanas, personajes malvados que triunfan, la representación indecorosa de los dioses, ¡incluso no a la risa!),[32] no a la música lidia ni a la jonia (solo se acepta la doria y la frigia), no a los flautistas ni a los fabricantes de flautas... Lo mismo vale para las etapas superiores de la educación, aquellas a las que acceden los hombres destinados a convertirse en gobernantes. Afortunadamente poco se dice sobre la astronomía y las matemáticas, pero cuando Platón habla de la sabiduría y del estudio de la filosofía no hay que perder de vista que está muy lejos de lo que nosotros entenderíamos por tal cosa: no se enseñarían las diversas doctrinas filosóficas, sino tan solo la única filosofía y sabiduría auténtica. Efectivamente, la filosofía de Platón, pues todas las demás no son sino opinión o error.

Si con la censura, el adoctrinamiento y la eugenesia hemos garantizado (es un decir) la excelencia de los guardianes, nos toca ahora ver cómo podría asegurarse el sometimiento y la aceptación de la voluntad del Estado entre todas las clases, incluyendo por tanto también a los productores. Las recetas de Platón no difieren de las que a lo largo de la historia han implementado las diversas élites

---

[32] «Hemos dicho ya que era preciso desterrar del discurso las quejas y las lamentaciones» (*República*, 398d). «Y mucho menos imitarán a la mujer enferma, a la enamorada o a la que está con los dolores del parto» (*República*, 395e). «No debemos consentir que se nos represente a los hombres de valor, y menos aún a los dioses, dominados por la risa» (*República*, 389a). «Lo que merece ser reprendido, y mucho, es esta especie de invenciones corruptoras. [...] Me refiero a aquellas que representan a los dioses y a los héroes distintos de como son» (*República*, 377d-e).

para mantener bajo control a la población. De entrada, abandonar a la muchedumbre en la ignorancia: cuanto menos sepan, mejor. Debe excluirse, por lo tanto, la enseñanza de la filosofía a los ciudadanos, no fuera que a alguno se le ocurriera pensar por su cuenta (nótese el paralelismo con la reciente exclusión de la misma filosofía en los planes de estudio de las escuelas). Platón ilustra lo inadecuado de enseñar filosofía a la multitud con una curiosa analogía que muestra bien a las claras su talante aristocrático y esnob:

«—Al verlos [a los ciudadanos «comunes» dedicados a la filosofía], ¿no dirías que se diferencian en poco de un herrero calvo y de baja estatura que, tras hacer una razonable fortuna y haberse liberado de las cadenas, corre a lavarse, se adorna con un vestido nuevo y, acicalado como un joven novio, se apresta a casarse con la hija de su amo que se ha quedado pobre y sola?

—No veo ninguna diferencia —respondió.

—Ahora bien, ¿qué clase de descendencia podemos esperar de personas semejantes? ¿No será acaso bastarda y de baja estofa?

—Por fuerza ha de ser así.

—Cuando las personas indignas de ser educadas se acercan y se aplican a la filosofía de forma no digna, ¿qué clase de pensamientos y opiniones pensáis que alumbrarán? ¿No serán todo sofismas, como conviene llamarlos, y nada auténtico y que participe de la genuina inteligencia?»[33]

Por si ello no fuera suficiente, el Estado está legitimado para hacer un uso indiscriminado de la mentira siempre que ello le convenga («Solo a los gobernantes pertenece el poder mentir, a fin de

33 *República*, 495e-496a

engañar al enemigo o a los ciudadanos en beneficio del Estado»).[34] En concreto, se les narrará a todos los ciudadanos un mito fundacional con objeto de justificar la rígida división en clases de la sociedad: «Vosotros, ciudadanos del Estado, sois todos hermanos. Pero la divinidad, cuando os moldeó, puso oro en la mezcla con la que se generaron aquellos capacitados para gobernar, siendo de tal forma del más alto valor; plata en los auxiliares; hierro y bronce en los campesinos y demás artesanos».[35] Y si todo fallara y siguiera habiendo alguien con la osadía de desafiar el orden establecido y las verdades impuestas, siempre se puede recurrir a la represión y la violencia: «los jueces condenarán a muerte a aquellos que tengan un alma perversa e incurable por naturaleza».[36]

Queda así dibujado el Estado ideal. Una comunidad con tres clases rígidamente separadas, en la que no hay lugar para la riqueza (no hay que superar lo estrictamente necesario), donde el poder censura aquellos contenidos considerados inapropiados, donde la unión entre hombres y mujeres está sujeta a los designios del Estado, en la que los hijos se separan de los padres y se cancela toda dimensión humana en la procreación, donde se censuran la risa y los placeres por ser poco edificantes, en la que a la inmensa mayoría de la población no le está reservada otra misión que la de obedecer y producir, donde los enfermos o los «mal constituidos físicamente» son dejados morir para no convertirse en una carga... Aunque al lector incauto pueda parecerle una pesadilla digna de Orwell, no debe dejarse engañar, pues «en la general prosperidad y buena administración del Estado, cada una de las clases podrá participar de la felicidad en la medida en que la naturaleza se lo concede». Lástima

[34] *República*, 389b.
[35] *República*, 415a.
[36] *República*, 410a.

que no se nos aclare si, en una comunidad así, esa felicidad que se nos ha concedido es mucha, poca, o más bien ninguna.

Utopía

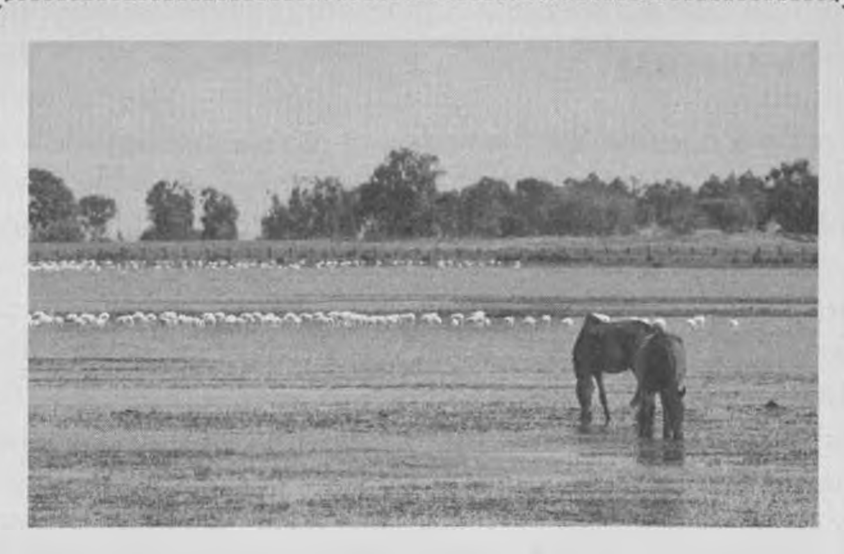
En el libro V de la *República* Glaucón plantea la duda de si es posible la realización práctica de esa comunidad ideal que Sócrates acaba de describir. La respuesta de Platón es que poco importa el que sea efectivamente realizable, pues lo esencial es que define en qué consiste y cómo debe organizarse el Estado perfecto, actuando así como ideal al que deberán aproximarse las realizaciones particulares. «No me exijas, por tanto, que muestre cómo las cosas que he tratado en el discurso deban necesariamente ocurrir en la realidad; pero si somos capaces de mostrar cómo un Estado puede ser gobernado de una manera muy aproximada a lo que he descrito, confiesa entonces que hemos probado lo que pretendías: que es posible la realización de tales cosas. ¿No te darás por satisfecho si llego a conseguirlo? Yo por mi parte lo estaré». En efecto, casi por definición asumimos que la perfección es inalcanzable (el hombre absolutamente bueno, el trabajo ideal, la esposa o el marido perfectos), pero nos sirve de guía para determinar qué es lo mejor, lo que más se acerca a esa perfección. Así que la respuesta es legítima. Legítima pero banal y, sobre todo, engañosa. Para ver por qué, desplacémonos un momento del ámbito de la teoría política al de la pedagogía. Una cosa es que nos limitemos a describir en qué consiste el niño perfecto y plenamente feliz, otra muy distinta que además formulemos toda una batería de prácticas educativas para lograr esa plenitud y felicidad. Para el primer aspecto podemos legítimamente obviar la cuestión de su realizabilidad práctica (en este mundo, ¿existe el niño ideal?), pero no para el segundo (en este mundo, ¿las medidas que proponemos contribuyen a la felicidad y plenitud de la infancia?).

La Atlántida

La de la *República* no es la única sociedad utópica que encontramos en los diálogos de Platón. De hecho, hay otra civilización mítica, mucho más famosa que aquella, cuyo origen se remonta también al filósofo griego: la Atlántida. La historia de este misterioso reino del pasado aparece en dos diálogos platónicos, el *Critias* y el *Timeo*, y en ambos casos es el personaje de Critias quien nos da noticias de ella. Según nos cuenta, la historia se la narró a su abuelo el legendario Solón, a quien a su vez se la había explicado un sacerdote egipcio durante una estancia en aquel país.

Hace más de 9.000 años (desde la época de Platón), antes de que se produjera el gran diluvio que todo lo destruyó, existía una poderosa y floreciente civilización que tenía su centro en una isla ubicada más allá de las columnas de Heracles (estrecho de Gibraltar), en el mar que desde entonces se llama Atlántico. El dios Poseidón, señor de aquellos territorios, se enamoró de una joven de la isla, Clito, y con ella tuvo cinco parejas de gemelos, que se convirtieron en los diez reyes de la isla (siendo el primogénito una suerte de *prius inter pares*). Gracias al carácter idílico de la isla, que proporcionaba cuantos recursos fueran necesarias, y a la naturaleza semidivina de sus pobladores, la civilización que allí surgió se desarrolló hasta convertirse en un rico y potente estado, que se expandió gobernando «en estos mares muchas otras islas, y extendieron su dominación más allá, según hemos dicho, hasta Egipto y la Tirrenia».

Sin embargo, con el paso del tiempo las uniones con muchos mortales provocaron que en la mezcla acabara predominando el elemento humano. Sus habitantes fueron perdiendo la obediencia a las leyes de los antepasados, y las costumbres se corrompieron abandonando la antigua virtud. Poco después de ser derrotados por los atenienses, a los que habían intentado conquistar, la mítica civilización desaparecería para siempre de la historia: «tras grandes temblores de tierra y un diluvio extraordinario, en un día y una noche fatales, la tierra se tragó a todos vuestros guerreros (atenienses) y la isla Atlántida de igual forma



Las marismas de Doñana son una de las tantas ubicaciones que se han aventurado para la mítica civilización de la Atlántida, como recientemente hizo un equipo de investigación de la mismísima National Geographic.

quedó bajo las aguas. Es por ello que aún hoy en día no se puede recorrer ni transitar este mar, al verse la navegación impedida por un obstáculo insuperable, todo el fango que la isla depositó en el momento de hundirse en el abismo» (*Critias*, 25d).

De forma análoga, la teoría política expuesta por Platón en la *República* no se circunscribe meramente a un nivel descriptivo, en el que se definen los rasgos esenciales de lo que constituye la sociedad perfecta (aquella que es gobernada por la sabiduría —filósofos— y en la que impera la justicia —cada cual cumple con el rol que le corresponde—), sino que también y sobre todo se compone de un nivel prescriptivo: toda una serie de medidas y una arquitectura institu-

cional encaminada a alcanzar y garantizar el mantenimiento de un orden próximo al ideal. Por consiguiente, la cuestión acerca de si las prescripciones formuladas sirven efectivamente para aproximarse a la perfección política no es una pregunta de la que Platón pueda desembarazarse apelando simplemente a la irrealizabilidad práctica de la perfección. Es una pregunta fundamental que sin embargo el ateniense no se plantea, pues da por supuesta la respuesta afirmativa. En resumidas cuentas, e independientemente de las consideraciones morales que nos merezca la teoría, ¿es creíble que una comunidad política basada en la censura, el adoctrinamiento, la eugenesia y las relaciones deshumanizadas alumbre el mejor de los mundos posibles? Como diría Hamlet, «*that is the question*».

La pregunta puede ser reformulada de forma mucho más sencilla: ¿funciona? ¿Esos medios sirven para alcanzar ese fin? Las cuestiones de este tipo no pueden resolverse (o eludirse) apelando simplemente a la coherencia lógica, a la fuerza o a la solidez de los razonamientos, sino que hay que mirar a los hechos de este mundo. Cuando nos proponemos definir en qué consiste el ser o el conocimiento auténtico siempre podemos discurrir acerca de esencias transcendentes, sujetos pensantes transcendentales, el Espíritu Absoluto o la razón pura, sin preocuparnos demasiado por si tienen algo que ver o no con nuestro mundo de la experiencia. Al fin y al cabo, siempre podemos deshacernos de él diciendo que es una mera ilusión, una simple apariencia, por lo que incluso si contradice mi teoría yo puedo legítimamente seguir manteniéndola. Pero esto ya no nos sirve si planteamos una pregunta práctica, «mundana». Supongamos que pretendo convencer a un amigo de las bondades de una nueva y revolucionaria «Dieta del método Cañí», consistente en un estricto régimen a base de churros con chocolate, porras y torrijas. Si tras poner en práctica esa dieta durante un par de meses el pobre incauto luce un cuerpo escultural o, por el contrario, parece un

campeón japonés de sumo retirado, parece una cuestión relevante, ¿no? Si, no contento con ello, pretendiera convencer a mi ya ex amigo de que las lorzas elefantiásicas que le rodean son una simple apariencia, una engañosa ilusión de los sentidos, cuesta creer que pudiera con ello zanjar la cuestión. Nos guste o no, en determinados contextos el «yo tengo una teoría, y si los hechos dicen lo contrario, peor para los hechos» es una respuesta legítima. Pero en otros absolutamente no. Y el elemento prescriptivo de la teoría política de Platón pertenece a esta segunda categoría de cuestiones, no a la primera.

La experiencia y la historia nos dicen que los regímenes edificados sobre la ignorancia y sumisión de las masas, la censura y el control de la educación, con élites cerradas y no controladas y fuertemente militarizadas, no suelen alcanzar altas cotas de desarrollo moral, intelectual y material. Corea del Norte no es precisamente el paraíso en la Tierra. Desde el punto de vista del desarrollo material, la ausencia de una educación plural y abierta, el control de los contenidos y la censura sobre los creadores y pensadores imposibilitan el desarrollo cultural y científico. De igual forma, un sistema económico centrado en la agricultura y el pastoreo e impregnado de una provinciana desconfianza hacia el comercio y el bienestar material no consigue elevarse más allá de la mera subsistencia (lo que, a su vez, limita las posibilidades de desarrollo cultural, pues el saber ha de ser financiado). En el plano político, las élites cerradas y no sometidas a ninguna forma de control acaban degenerando invariablemente en las formas más deleznables de corrupción, nepotismo y egoísmo. A su vez, la condena del grueso de la población a la condición de mera obediencia acaba requiriendo de una casta militar que, con el tiempo, acaba por emplear su fuerza represiva para hacerse con el poder. Todo lo más, el Estado platónico no pasaría de ser una pequeña comunidad económica y culturalmente atrasada, una sociedad ignorante y fuertemente

militarizada en manos de una élite reducida y despótica. De hecho, algo no muy diferente de lo que fue la misma Esparta, fuente de inspiración de la teoría política de Platón, cuya realidad material estaba muy lejos de la visión idealizada que de ella tuvo el filósofo.

Uno de los problemas fundamentales es que Platón parece carecer de empatía alguna hacia los hombres, y en consecuencia es incapaz de entender la psicología humana. En su colectivismo, el individuo no pasa de ser un engranaje, una pieza, pero jamás un sujeto con aspiraciones, anhelos, miedos, potencialidades. Y, aunque de forma mucho más patente en el caso de la mayoría de los hombres (el rebaño, la muchedumbre), ello es así incluso para los elegidos llamados a integrar la casta de los filósofos. No deja de ser ridícula por contradictoria la idea de formar una clase cuyos miembros se distingan por sus dotes intelectuales y su preparación, y al mismo tiempo esperar que sean lo suficientemente crédulos (estúpidos) y dóciles como para aceptar los mitos y censuras de la *República*. Si verdaderamente han de ser inteligentes y sabios, difícilmente aceptarán que el Estado les diga cómo, cuándo y con quién pueden acostarse, qué pueden y qué no pueden leer o investigar, que música han de escuchar, cómo y dónde han de vivir. Si aceptan todo lo anterior, no estaremos ante una clase de sabios, sino de funcionarios adoctrinados y de mente embotada típica de un régimen totalitario.[37] Y de la felicidad de los ciudadanos en un régimen semejante mejor ni hablamos.

[37] Esta es, de hecho una de las tantas críticas a las que somete el filósofo Karl Popper el pensamiento político de Platón, al que llega a calificar de «el Judas de Sócrates». «Cuando ha degustado el fruto del árbol del conocimiento, el paraíso está perdido. Cuanto más nos esforcemos por regresar a la edad heroica del tribalismo, con mayor seguridad llegaremos a la inquisición, a la policía secreta, al gangsterismo romantizado. Partiendo de la supresión de la razón y la verdad solo podemos acabar en la más violenta y brutal destrucción de todo aquello que es humano» (*La sociedad abierta y sus enemigos*).

En cuerpo y alma

Hemos dejado para el final las doctrinas platónicas relativas al alma, aquella parte del pensamiento de un autor que en filosofía suele conocerse como la *psicología* (discurso sobre la *psique*, el alma) del filósofo en cuestión. Es una temática que en cierta medida ya ha aparecido en las páginas anteriores, cuando hablábamos de la anamnesis o de las tres clases que conforman el Estado ideal, pero que ahora trataremos de forma algo más sistemática y desligada de las cuestiones epistemológicas o políticas.

Si la concepción del ser y del saber estaba fuertemente influenciada por la filosofía de Parménides, en las cuestiones relacionadas con el alma el influjo que se deja sentir con más fuerza es sin lugar a dudas el de los cultos órficos y el de la secta filosófico-religiosa de los pitagóricos. La doctrina de la reencarnación y la contraposición entre cuerpo y alma son elementos del pensamiento de Platón que beben directamente de aquellas fuentes. Los textos fundamentales para descubrir la psicología platónica son el *Fedro*, el *Fedón* y, como es habitual, la omnipresente *República*.

El alma y la inmortalidad

El *Fedón* se abre con el encuentro entre el propio Fedón, discípulo de Sócrates, y el filósofo pitagórico Equécrates. Este último le pide al primero que le narre cómo trascurrieron las últimas horas de Sócrates, en las que el maestro ateniense estuvo rodeado por alguno de sus más fieles seguidores. Fedón inicia así el relato del último diálogo que sostuvo Sócrates, y al que asistieron, además del narrador, Hermógenes, Epígenes, Esquines, Antístenes (el fundador de la escuela cínica), Ctesipo de Peania, Menéxeno, Simmias, Cebes, Fedondas, Euclides de Megara y Terpsión. Aprovecha aquí Platón para justificar su ausencia («Platón estaba enfermo, creo») y para denunciar la también ausencia (real o inventada) de Aristipo, el discípulo de Sócrates fundador de la escuela hedonista de Cirene, rival filosófico de Platón.

La última conversación de Sócrates con sus discípulos versa sobre la inmortalidad del alma, que Sócrates afirma sin duda justificando con ello su tranquilidad de ánimo y la ausencia de temor a la muerte, pues al «hombre al que veas irritarse por ir a morir, ese no es un filósofo, sino algún amigo del cuerpo». Como prueba de ello, el filósofo formula una serie de «demostraciones» que va desgranando a lo largo del diálogo (motivo por el que el diálogo se conoce, además de como *Fedón*, también como *del Alma*).

La primera de ellas descansa sobre un razonamiento harto curioso. Según Sócrates, es un hecho indiscutible que todas las cosas se originan de su contrario, pues «la belleza es lo contrario de la fealdad y lo justo de lo injusto, y a infinidad de otras cosas les sucede lo mismo». Por el mismo principio, entonces, de los muertos se originan los seres vivos, y de la muerte (el proceso que lleva de la vida a la muerte) necesariamente surge su contrario, el revivir (el proceso de la muerte a la vida). Si es así, las almas de los vivos debían existir antes en algún

lugar. El argumento es una muestra más de la tendencia habitual en Platón a confundir los planos del lenguaje, del pensamiento y de la realidad, utilizando como sinónimo un mismo término con significados distintos. Cuando decimos que «nuestra idea de la belleza *surge* de la idea de la fealdad» (aun aceptando que así fuera) y que «el universo *surgió* del *Big bang*», empleamos siempre el verbo «surgir», pero su significado es notablemente distinto en uno y otro caso. En el primero describe un proceso mental (cómo llegamos a una idea), en el segundo un proceso de génesis existencial (cómo algo llega al ser). Y no es lo mismo. Es tan ridículo como suponer que, como nuestra idea de la inteligencia (concepto) surge de la de estupidez, los idiotas serán una fuente inagotable de ideas brillantes.

El segundo argumento es el de la anamnesis, a la que ya nos hemos referido antes. El hecho de que podamos llegar a conocer ideas como las de la «igualdad», que no existen como tales en el mundo de la experiencia, solo es posible si ya nacimos con ellas, si las conocíamos antes de nacer, de lo que se deduce que las almas existían antes de unirse a los cuerpos y «tenían entendimiento». «Cebes, interrumpiendo a Sócrates, le dijo: 'lo que dices es un resultado necesario de otro principio que te he oído muchas veces sentar como cierto, a saber, que aprender no es más que recordar. Si este principio es verdadero, es de toda necesidad que hayamos aprendido en otro tiempo las cosas de que nos acordamos en este; y esto es imposible, si nuestra alma no existe antes de aparecer bajo esta forma humana. Esta es una nueva prueba de que nuestra alma es inmortal».[38]

Con estos dos argumentos ha quedado «demostrada» la preexistencia del alma, pero no su supervivencia tras la muerte corporal. Para ello, Platón recurre a un razonamiento analógico que funciona como

[38] *Fedón*, 76e.

sigue: se comparan dos objetos, se comprueba que el segundo comparte unas cuantas características esenciales con el primero, y de ahí se afirma que comparte todas las demás características del primero. Así, el auténtico ser (las Formas) es eterno, invisible, uniforme, indisoluble y siempre idéntico a sí mismo; el alma es también indisoluble e invisible, y es la parte que se relaciona (conoce) las Formas; por consiguiente, debe pertenecer a la misma categoría del ser que las Formas y ser, como ellas, eterna y siempre idéntica a sí misma.

Si las almas existían antes del nacimiento y sobreviven a la muerte del cuerpo, la pregunta que lógicamente se impone es la de dónde estaban antes y después (ya se sabe, aquello tan trillado: de dónde venimos y adónde vamos). A partir de este punto, nos veremos obligados a abandonar la filosofía para adentrarnos en terrenos que son más propiamente religiosos. No en vano, la doctrina escatológica (relativa al más allá) de Platón bebe de dos fuentes principales, ambas con marcados tintes místicos y religiosos: el orfismo y el pitagorismo. De ellas hereda Platón muchos de los motivos y temas, pero sobre todo el acentuado carácter ascético (repudio del cuerpo y del mundo material) y la creencia en la reencarnación del alma, expresada de forma paradigmática en la doctrina de la metempsicosis de los pitagóricos.

No son solo las fuentes lo que confiere un acentuado carácter religioso a la doctrina escatológica de Platón, sino también las formas. En efecto, Platón no recurre para su justificación a la dialéctica o a la argumentación racional, sino que se sirve del mito para exponer este aspecto de su doctrina, de la que nos da su formulación más conocida en el mito de Er, con el que se cierra la *República*, y en el *Fedón*. Más allá de las diferencias de detalle entre una y otra versión, es posible reconstruir un discurso unitario sobre el destino del alma. Cuando morimos, el alma inmortal se separa del cuerpo para ser juzgada en función del comportamiento que tuvo durante su existencia terrenal.

El mito de Er

«Ten por cierto que no te explicaré un relato de Alcínoo –dije yo–, sino la de un valeroso personaje, Er el armenio, de estirpe panfilia. Habiendo muerto en guerra, cuando tras diez días se recogieron los cadáveres ya putrefactos, el suyo fue hallado incorrupto y llevado a casa. Colocado en la pira resucitó y, tras volver a la vida, empezó a contar lo que había visto en el más allá. Hete aquí su narración. Tras abandonar el cuerpo, su alma había marchado junto a muchas otras hasta llegar a un lugar maravilloso, donde dos aberturas contiguas penetraban en la tierra, y frente a estas, en lo alto del cielo, otras dos. Entre ellas estaban sentados unos jueces quienes, tras emitir su veredicto, invitaban a los justos a seguir un camino a la derecha que ascendía a través del cielo, tras haber colocado delante de cada uno de ellos una marca con la sentencia; a los injustos, por el contrario, se les conminaba a tomar el camino en bajada de la izquierda, colgándoles a la espalda un letrero con sus acciones pasadas. Cuando le llegó el turno a Er, los jueces le dijeron que debía describir a los hombres el mundo del más allá, conminándolo a escuchar y contemplar todo lo que sucedía en aquel lugar. Allí vio cómo las almas, tras haber sido juzgadas, se encaminaban por una u otra abertura, bien del cielo bien de la tierra; cómo de las otras dos llegaban otras almas, sucias y polvorientas aquellas que subían desde la tierra, limpias las que descendían del cielo. Las que llegaban parecían retornar de un largo viaje y, felices, acampaban en el prado como si de un festival se tratara. Todas ellas mostraban conocerse e intercambiaban afectuosos saludos: las que provenían de la tierra preguntaban a las del cielo cuestiones acerca del mundo celeste, y estas inquirían a las primeras acerca del mundo subterráneo. Intercambiándose sus relatos, las de la tierra gemían y lloraban al recordar todos los sufrimientos y los horrores padecidos durante su marcha subterránea (un camino milenario), mientras que las del cielo narraban sus goces celestiales y describían visiones de extraordinaria belleza. Nos llevaría

mucho tiempo, Glaucón, referir todos los detalles, pero lo fundamental era lo que sigue: cada una había pagado la pena por todas las injusticias y ofensas cometidas, la una tras la otra y para cada una de ellas multiplicado por diez, y así durante cien años (pues tal es la duración de la vida humana). [...] Tales eran las penas y los castigos y las correspondientes recompensas.

[...] A su llegada, las almas debían presentarse ante Láquesis [parca de las cosas pasadas]. Primero un adivino las ponía en fila, tras lo cual tomaba de las rodillas de Láquesis las suertes de distintos modelos de vida y, subiéndose a un podio elevado, decía: «Palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: almas de efímera existencia corpórea, empieza para vosotras otro ciclo de generación mortal, preludio de una nueva muerte. No será un demonio quien os escoja, sino que seréis vosotras quienes lo elegiréis. La primera a la que la suerte designe que escoja en primer lugar la vida a la que irremediablemente quedará ligada. La virtud no tiene dueño, cada cual la tendrá en mayor o menor medida en función de cuánto se la honre o se la desprecie; la responsabilidad es de quien escoge, la divinidad está exenta de responsabilidad». [...] Según relató el mensajero del más allá, entonces el adivino habló de este modo: «Incluso quien se presente el último, si elige con buen criterio y vive con cuidado, podrá disfrutar de una vida agradable, y no mala. Que el primero se afane por escoger con discreción y el último no se desanime». [...] Porque si cada cual, al llegar a esta nuestra vida, practicaba una sana filosofía y no le tocaba ser de los últimos en escoger, tendría buenas probabilidades, según el relato del más allá, no solo de disfrutar de una vida feliz en este mundo, sino también de realizar el viaje de aquí hasta allí y de allí hasta aquí no por el camino abrupto y subterráneo, sino por el liso y celestial. Ver cómo las almas escogían sus vidas era, según Er, un espectáculo digno de ver: lastimoso, ridículo y maravilloso a la vez, pues la mayoría de ellas elegían según los hábitos de su vida anterior.

[...] Después de que todas las almas hubieron escogido su modo de vida, se presentaron ante Láquesis en el orden establecido por la suerte. Láquesis entregó como compañero el demonio que cada una de ellas había elegido, para que ejerciera de guardián durante la vida y velase por el cumplimiento de la elección realizada. El demonio conducía primeramente al alma ante Cloto para confirmar, bajo su mano y bajo el huso que Cloto hacía girar, el destino que el alma había escogido tras el sorteo. Tras tocar el huso, el demonio llevaba al alma a la trama tejida por Átropo, convirtiendo en inalterable el destino hilado. De allí, y sin poder volver atrás, era conducida por debajo del trono de la Necesidad pasando al otro lado de este. Una vez que todas las almas hubieron pasado, se encaminaron juntas hacia la planicie del Olvido en medio de un calor tremendo y asfixiante. Se trataba de una planicie carente de árboles y de cuanto produce la tierra. Al caer la tarde, acamparon a la orilla del río de la Despreocupación, cuyas aguas no pueden retenerse en vasija alguna. Todas las almas estaban obligadas a beber una cierta cantidad, pero algunas a las que la inteligencia no refrenaba bebían en exceso. A medida que bebían, se olvidaban de todo. Después de quedarse dormidas, en mitad de la noche, sonó un trueno y se produjo un terremoto: de improviso unas y otras fueron lanzadas, como estrellas fugaces, hacia arriba para su nacimiento. Pero a Er se le había prohibido beber el agua. Cómo y por dónde hubiese vuelto a su cuerpo no lo recordaba; solo sabía que de repente había abierto los ojos y se había visto, al alba, tendido sobre la pira» (*República*, 614b-621b).

Si llevó una vida indigna, dejándose arrastrar por las bajas pasiones y cometiendo violencias y actos injustos, le espera un destino repleto de padecimientos y castigos, mientras que las almas de los justos son debidamente recompensadas con la beatitud y la felicidad. Pero ni el castigo ni la beatitud son eternos. Como en la doctrina de la transmigración de las almas de los órficos o en la de la metempsicosis de los

pitagóricos, las almas participan en un ciclo de muerte y renacimiento. Tras separarse del cuerpo con la muerte, y después de haber sido juzgadas en el más allá, las almas deben elegir una nueva existencia (tirano, concubina, carpintero o mendigo) con la que iniciar un nuevo «ciclo anudado a la muerte». Una vez escogida, volverán a nacer unidas a un cuerpo, no sin antes haber olvidado por completo su existencia anterior.

No deja de ser sintomático el epílogo con el que Platón cierra en el *Fedón* la exposición mítica de esta doctrina: «Sostener que todas estas cosas son como yo las he descrito, ningún hombre de buen sentido puede hacerlo. Pero creo que, una vez aceptada la inmortalidad del alma, lo que acabo de exponer sobre nuestra alma y las regiones en las que mora, o algo similar, puede asegurarse sin inconveniente y que merece la pena correr el riesgo de creer en ello».[39] Algo así como decir *se non è vero, è ben trovato.*

Platón el saleroso. El dualismo platónico

Hemos visto cómo, después de cada una de sus existencias terrenales, las almas eran sometidas a un juicio del que podían obtener castigos o premios, en función de cómo habían conducido su vida. Ahora bien, ¿en qué consiste ese buen comportamiento que nos puede hacer acreedores de una recompensa en el más allá? Es en este punto del pensamiento de Platón donde se deja sentir en mayor medida la influencia de la religión órfica (y de su correlato pitagórico), de la que toma tanto el espíritu como los tonos místicos y ascéticos.

---

[39] *Fedón*, 113d.

Los cultos órficos

A partir del siglo VI a.C. empezó a difundirse en el mundo griego un conjunto de creencias y prácticas religiosas conocidas con el nombre de orfismo o cultos órficos. Probablemente originario de Tracia, el orfismo no era tanto una religión organizada (con una doctrina unificada y una clase sacerdotal institucionalizada), sino más bien un movimiento de reforma religiosa y espiritual que preconizaba un estilo de vida ascético como camino de salvación. Se componía de unos textos sagrados, una serie de prescripciones prácticas (tales como no comer carne o no introducir en los templos telas de lana) y de un conjunto de prácticas rituales.

Dos eran los nombres propios que destacaban en el universo del orfismo. El primero de ellos era Orfeo (de quien los cultos tomaban su nombre), su legendario maestro y fundador, a quien gracias a lo excelso de su música le había sido concedido el privilegio único de viajar (¡y volver!) con vida al reino de los muertos, para recuperar a su mujer Eurídice. Como consecuencia de ello, Orfeo poseía los secretos del Hades, y podía indicar a sus seguidores cómo comportarse durante la vida para asegurarse el mejor destino posible en el más allá.

El segundo era Dioniso, el dios del orfismo e hijo de Zeus y Core-Perséfone. Según la teogonía órfica, Zeus entregó el cetro divino a su hijo, pero los Titanes, celosos del nuevo rey, mataron y descuartizaron al pequeño, no sin antes comer de su carne. Zeus hizo que Apolo recogiera los miembros de Dioniso para llevarlos a Delfos, mientras que Atenea salvó su corazón, del que Zeus hizo renacer al joven Dios. Como venganza por el crimen cometido, Zeus fulminó a los Titanes con su rayo, y de sus despojos surgió la raza de los mortales: los hombres.

Así pues, los hombres poseían una doble naturaleza, en parte malvada, por surgir de los Titanes, en parte divina, al incorporar los fragmentos del dios que los Titanes habían comido. El objetivo de la vida no debía ser otro que el de liberar el elemento divino que hay en el hombre (el alma) de la prisión del cuerpo en la que se halla, a través de la práctica de un estilo de vida ascético y del respeto a las prescripciones órficas.

Tal y como nos explica en diversos pasajes de sus diálogos, para Platón el alma se compone de tres partes, cada una de ellas regida por un principio que le es propio: el alma racional (razón), el alma irascible (coraje) y el alma concupiscente (deseos y necesidades). Y de la misma forma que sucedía con el Estado, el hombre justo es aquel en el que cada una de las partes de su alma adopta el rol que le corresponde, esto es, cuando el alma racional (sabiduría / guardianes-filósofos) gobierna sobre el alma concupiscente (deseos y placeres / clase productora) con el auxilio del alma irascible (coraje e ímpetu / guardianes auxiliares). Así pues, el ideal de vida pasa por la sabiduría (esto es, la filosofía de Platón) y la práctica de la *sōphrosýnē*, la templanza o moderación, consistente a efectos prácticos en el rechazo del cuerpo y la supresión de sus placeres.

«—[Soc.] ¿Te parece digno de un filósofo perseguir aquello que llamamos placeres, como, por ejemplo, los de la comida y la bebida?

—No, Sócrates —respondió Simmias.

—¿Y los placeres del sexo?

—De ninguna manera.

—Y respecto de los demás placeres que afectan al cuerpo, ¿crees tú que debe buscarlos y apetecer, por ejemplo, trajes hermosos, calzado elegante, y todos los demás adornos del cuerpo? ¿Crees tú que debe estimarlos o despreciarlos, a no ser que la necesidad le fuerce a servirse de ellos?

—Me parece —dijo Simmias— que un verdadero filósofo no puede sino despreciarlos».[40]

[40] *Fedón*, 64d.



Página de *Fedro* en el *Codex Oxoniensis Clarkianus 39* (siglo IX), el diálogo en el que aparece la célebre representación del alma tripartita como un auriga que conduce a dos corceles.

A lo largo de la historia ha existido una forma de pensamiento que ve la realidad como organizada en una serie de parejas de términos irreconciliables, en la que uno de ellos es invariablemente mejor y más real que el otro. Blanco o negro, buenos y malos, listos y tontos, santos y herejes. Es lo que se conoce como dualismo o, cuando es Platón su portavoz, dualismo platónico, una suerte de bipartidismo del pensamiento pero sin espacio para una gran coalición. Platón es precisamente una de sus figuras más destacadas, pues en su pensamiento todos los ámbitos de la realidad se organizan en duplas de elementos

antagónicos, uno absolutamente positivo, el otro absolutamente negativo: realidad y apariencia, Formas y objetos sensibles, ciencia y opinión, razón y experiencia sensible, alma y cuerpo. Y para desgracia de los hedonistas y de los *bons vivants* que en el mundo son y han sido, el cuerpo y sus placeres siempre acaban cayendo en el lado de los malos.

Retomando literalmente una imagen habitual entre los órficos, para Platón el cuerpo es una «prisión» en la que está condenada el alma, por lo que el objetivo de la vida no ha de ser otro que la «catarsis», la purificación de la corporeidad y de todo aquello que la rodea («puros nosotros, nos veíamos libres de esta tumba que llamamos nuestro cuerpo, y que arrastramos con nosotros, prisioneros en él como la ostra en su concha»).[41] En el plano teórico (conocimiento), los sentidos son únicamente fuente de confusión y engaño, y la auténtica sabiduría solo puede alcanzarse tras liberarse de su pérfida influencia. En el plano práctico, las pasiones y cuantos apetitos hay en el alma deberían secarse. «Los filósofos, al ver que su alma está encadenada y apresada en el cuerpo, y forzada a conocer la realidad por medio del cuerpo en el que está encerrada como en una prisión [...] y percatándose de que el responsable de semejante aprisionamiento no es otro que el deseo».

No debe pues sorprendernos que en el Estado ideal soñado por el filósofo la cópula estuviera rígidamente pautada y regulada, o que los niños fueran arrancados de los brazos de sus progenitores a la edad de siete años. Al fin y al cabo, el amor (no el platónico, el de verdad) en la pareja o entre padre e hijo no es más que una pasión, y como tal algo que solo puede contaminar al individuo y desviarlo del camino de la rectitud. Tampoco puede sorprendernos ya la desconfianza hacia las diversas formas de arte, aceptadas solo cuando contribuyen a

[41] *Fedro*, 250c.

fomentar las recias virtudes de la seriedad y la abnegación. Nada de sensiblerías y sentimentalismos, incluso la misma risa es algo de lo que avergonzarse, de lo que debería censurarse hasta su simple representación. Hablando de lo perverso de la imitación poética:

«—¿No diremos otro tanto cuando se trata de lo ridículo? Cuando escuchas durante la representación de una comedia o en una conversación bufonadas con las que te causaría vergüenza reírte pero las disfrutas en lugar de detestarlas como perversas, ¿no haces lo mismo que en los temas patéticos? En efecto, entonces das rienda suelta al deseo de hacer reír que la razón reprimía antes en ti por temor a pasar por bufón; y, tras haber alimentado este impulso juvenil, no tardarás en dejarte llevar inadvertidamente por el mismo en el trato habitual con los demás hasta convertirte en un farsante.

—Tienes razón.

—Y en lo tocante a los placeres amorosos y a la cólera y a todas las demás pasiones del alma, ya sean dolorosas o agradables, que resultan de todas nuestras acciones, ¿no produce la imitación poética en nosotros esos mismos efectos? Pues en lugar de dejar que estas cosas se sequen poco a poco, las riega y las alimenta, y las convierte en gobernantes de nosotros cuando deberían ser gobernadas para convertirnos en mejores y más dichosos, en lugar de peores y más desdichados.»[42]

Como si el ideal de una velada artística fuera asistir a una proyección de *Raza* amenizada por un concierto de marchas militares.

---

[42] *República*, 606 c-d.

Últimos problemas

Así como cerrábamos la exposición de las doctrinas ontológicas, epistemológicas, y políticas de Platón con un breve repaso a las principales objeciones de las que habían sido objeto, de la misma manera no podemos poner punto y final al tratamiento de las teorías psicológicas del ateniense sin detenernos en algunas de las dificultades que plantean. En particular, nos centraremos en dos tipologías de interrogantes, unos externos (es decir, relativos al encaje de la psicología platónica con el resto de su pensamiento) y otros intrínsecos (propios de la doctrina del alma).

Hemos visto cómo para Platón el ser debía caracterizarse por su unicidad y fijeza, siendo precisamente la multiplicidad y la mutabilidad aquello que distinguía a los objetos de nuestra experiencia, a medio camino entre el ser y el no-ser. Como nos dice el propio Platón en el libro X de la *República*, mesas o camas particulares hay muchas, pero solo una Forma de la mesa en sí o de la cama en sí. Son estos los componentes auténticos y últimos de la realidad, mientras que las primeras no son sino copias imperfectas.

«Tenemos costumbre de abrazar bajo una idea general esta multitud de cosas a las que les damos el mismo nombre. ¿Entiendes?

—Entiendo.

—Tomemos de esta clase de cosas la que tú quieras. Por ejemplo, hay una multitud de camas y de mesas.

—Sin duda.

—Pero estas dos especies de muebles están comprendidas, la una, bajo la Idea de cama y, la otra, bajo la Idea de mesa.

[...]

—¿Y el carpintero qué hace? ¿No acabas de decir que no fabrica la Idea misma, que hemos convenido que era la cama en sí, sino una cama en particular?

—Lo he dicho y es la verdad.

—Luego si no hace lo que realmente es, entonces no hace lo real, sino algo que se le parece pero no lo es. Y si alguno sostuviese que la obra del fabricante de camas o de cualquier otro trabajador manual es completamente real, muy probablemente se engañaría.»

No es difícil ver que semejante postura metafísica tiene difícil encaje con la teoría del alma individual tripartita, cuanto menos en dos sentidos. En primer lugar, a cada objeto aparente de la realidad sensible le corresponde una, y solo una Forma auténticamente real. Sin embargo cuando llegamos a la psicología, no está claro si a cada hombre le corresponde un Alma en sí, o si por el contrario se trata de tres Formas distintas (Alma racional en sí, Alma irascible en sí y Alma concupiscente en sí). Si así fuera, los seres humanos participarían de tres Formas, y no de una como parece exigir la teoría. Se nos dirá que, en propiedad, Platón no habla de tres almas, sino de tres «partes» del alma, por lo que la cuestión que señalamos es un falso problema, no imputable a lo efectivamente dicho por el filósofo. Pero siendo ello cierto, no lo es menos que, más allá de la terminología empleada, el tratamiento que de ellas hace Platón nos las representa como tres entidades distintas, que responden a lógicas esenciales independientes. Solo así se explica que unas puedan ser objeto de gobierno por parte de la otra, o que las inclinaciones de una puedan estar en contraposición con los de una tercera. No parece, en definitiva, que estemos ante un aspecto parcial de un todo que abstraemos mediante un ejercicio mental, pero que no tiene entidad independiente de por sí (como si aisláramos conceptualmente uno de los lados del cubo del cubo en sí). Como cuando hablábamos de la relación de «participación», apelar a

juegos de palabras (en este caso, recurrir al término «partes») no sirve para resolver o esclarecer el problema filosófico de fondo: que llame «gallina» a mi perro no le confiere por ello la capacidad de poner huevos. Aun así, habrá quien siga imputando la aparente falla de la teoría a la naturaleza metafórica de su exposición, a las limitaciones de un lenguaje ya dado del que inevitablemente tenemos que echar mano, aun cuando se muestre inadecuado para expresar los conceptos de nuestra mente; en resumen, al empleo meramente alegórico o aproximativo de expresiones como «gobernar» o «estar en contraposición».

Pero hay una segunda salvedad extrínseca a la teoría psicológica de Platón que no puede obviarse ni siquiera dando por bueno el argumento de su interpretación metafórica y no literal. Nos referíamos más arriba a la teoría del alma individual tripartita, pero de momento solo hemos concentrado nuestra atención en el segundo de los adjetivos de la descripción (tripartita). Pero, ¿tiene sentido (en el marco de la teoría de las Formas) hablar de un alma «individual»? Así nos lo exige la doctrina escatológica de Platón, donde las almas individuales reciben las debidas recompensas o castigos en el más allá en función de su comportamiento durante su existencia terrena. Y sobre ello hay pocas dudas, pues el mito de Er (o las formulaciones equivalentes que hallamos en otras obras de Platón) no caracteriza al alma como una porción de un elemento divino único encerrada en cada hombre, a la manera del estoicismo, sino como entidades individuales. Si ello es así, volvemos a incurrir en la contradicción que señalábamos antes: ¿existen, pues, tantas Almas en sí como hombres, a pesar de que la concepción del ser de Platón exija lo contrario? Y no parece que aquí pueda venir en nuestra ayuda ninguna interpretación metafórica, por laxa o forzada que sea.

Acabaremos con lo que hemos catalogado como un problema «intrínseco» de la psicología platónica, esto es, no resultante de su

mayor o menor coherencia con otros aspectos del edificio filosófico erigido por el ateniense. Más bien al contrario, la dificultad que ahora esbozaremos es una peculiaridad de todo el pensamiento de Platón, que se manifiesta también en el tratamiento del alma. Ya hemos señalado (y volveremos sobre ello) cómo Platón divide los objetos del análisis en dos grandes grupos, atribuyéndoles a cada uno de ellos un nivel ontológico (de realidad) distinto: por un lado las Formas (el ser), por otro los objetos de la experiencia (un cuasi-ser), por un lado la *episteme* (conocimiento del ser), por otro la *doxa* (a medio camino entre el conocimiento y la ignorancia), por un lado el alma, por otro lado el cuerpo. Pues bien, de igual manera que, en el plano ontológico y epistemológico tal separación abría un abismo insalvable entre los dos elementos de cada pareja, otro tanto sucede en el caso de la psicología. Si el alma es «semejante a lo que es divino, inmortal, intangible, simple, indisoluble, siempre igual a sí mismo» mientras que el cuerpo es «humano, mortal, sensible, compuesto, disoluble, siempre mudable, y nunca semejante a sí mismo», no queda claro cómo pueden interactuar la una con el otro. Pero está claro que lo hacen, y no poco: con vistas a la elevación moral, el alma debe reprimir y no dejarse llevar por las pasiones del cuerpo (que, dicho sea de paso, no está claro si son del cuerpo o del alma concupiscente); con vistas a alcanzar el conocimiento de las Formas, debemos ascender desde la percepción (a través del cuerpo) de los objetos sensibles hasta la realidad en sí, siguiendo los pasos de la anamnesis o del amor platónico. Todas esas relaciones presuponen alguna forma de interacción entre el cuerpo y el alma, pero no está claro cómo podría ser ello posible tratándose de dos entidades de naturaleza ontológica radicalmente distinta. Más aún, Platón no se cansa de representar al alma como encerrada, apresada en el cuerpo: mas, ¿cómo podría el cuerpo material y sensible ser la prisión de un alma inmortal e intangible?

Como en otros aspectos de su pensamiento, la psicología de Platón queda presa (ella sí) del intento irresoluble de conciliar sus presupuestos éticos y escatológicos con una metafísica trascendental, convirtiéndose en la primera muestra significativa de la aporía a la que está inevitablemente abocado todo planteamiento estrictamente dualista.

A modo de conclusión

Empezábamos diciendo que Platón ocupa sin discusión un lugar privilegiado en el imaginario filosófico tanto entre los especialistas en la materia como para el público general. Tras haber realizado un recorrido a través de los principales aspectos de su pensamiento, ha llegado el momento de ponderar los méritos y deméritos de su filosofía, con la prudencia (que no reverencia) imprescindible cuando uno se enfrenta a todo un mito.

De entrada lo que resulta indiscutible es que Platón representa un hito en la historia de la filosofía, como mínimo en dos sentidos. En primer lugar, porque como decíamos en el primer capítulo es el pensador que, con la amplitud de temas tratados y de las cuestiones planteadas en sus obras, delimita por primera vez todos o casi todos los ámbitos que definen el cometido de la filosofía. Platón es el padre fundador. Sí o sí. Y ello le hace acreedor de una posición destacada en la historia de la disciplina, independientemente del valor que cada cual asigne a sus doctrinas. De la misma forma que no podría negarse la importancia de la *Ilíada*, piedra fundacional de la literatura occidental, aunque hubiera quien la considerara un tostón infumable.

Ojo, y antes de que nadie nos acuse de herejía, no estamos afirmando que la importancia de la obra platónica o de la *Ilíada* sea solamente histórica. Lo que estamos diciendo es que incluso si alguien negara su valor filosófico o literario, por fuerza debería reconocerles un lugar destacadísimo en la disciplina como mínimo por su carácter fundacional. El segundo motivo que hace de Platón un hito en la historia de la filosofía es la influencia determinante que su pensamiento ha tenido en el desarrollo posterior de la filosofía, como dejaban bien a las claras las citas de Whitehead y Onfray que reproducíamos al principio de este libro. Hasta aquí, las verdades incontrovertibles (si es que eso es posible). Cuando pasamos de los hechos a las interpretaciones, la cuestión empieza a complicarse.

La primera duda es si la influencia de Platón a lo largo de la historia es el justo reflejo de las virtudes de su pensamiento o resultado de otros factores que poco o nada tienen que ver con sus méritos filosóficos. Para críticos como Onfray (*e non solo*), el secreto del éxito de Platón reside en su perfecto encaje y consiguiente adopción por parte de la ideología que dominaría, en no pocas ocasiones con mano de hierro, el ámbito de la espiritualidad y la educación en Occidente: el cristianismo. Cuando empezó a difundirse, el cristianismo no era más que una de las múltiples «sectas orientales» que proliferaban en los territorios del Imperio, en contraste con el esplendor y el refinamiento intelectual y filosófico de la cultura clásica en la que surgía. Sin embargo, a medida que fue cosechando éxitos hasta convertirse en religión oficial del Imperio (siglo IV), aumentó de igual forma su centralidad en los debates filosóficos de la época, enfrentándose a adversarios intelectuales equipados con un arsenal conceptual mucho más sofisticado. En resumidas cuentas, en el siglo IV la necesidad de dotarse del relumbrón intelectual del que carecía era ya una necesidad apremiante para el cristianismo. Y puestos a buscar entre las glo-

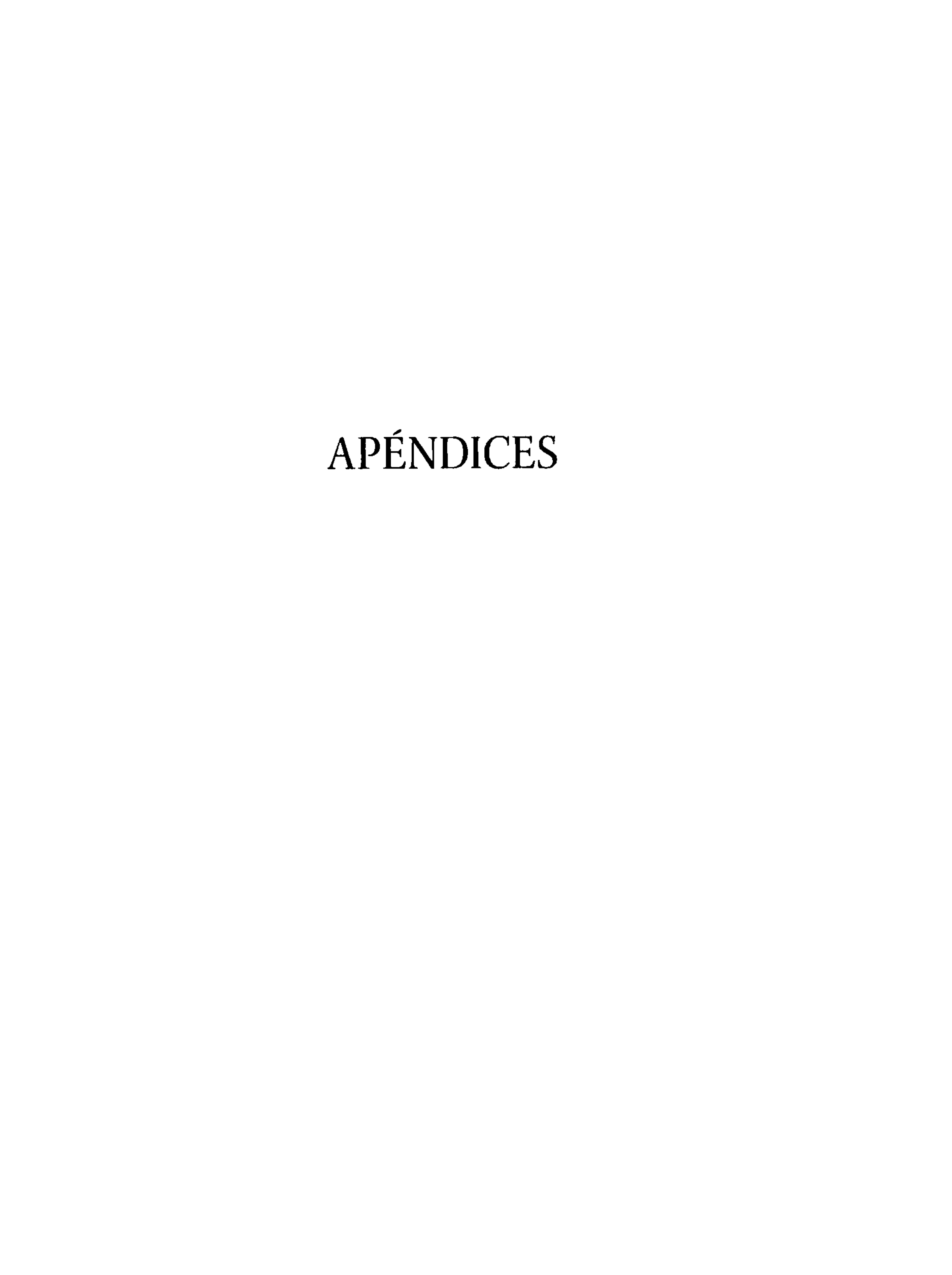
rias filosóficas del pasado, el descubrimiento de Platón representó un afortunado hallazgo: inmortalidad del alma, una doctrina escatológica con penas y recompensas tras la muerte, el desprecio del cuerpo y del placer, una realidad de otro mundo, un ideal político representado por una sociedad regida por una casta de sabios en posesión de la verdad que gobernaba sobre el rebaño, cuya misión era obedecer... Solo había que añadirle un Dios creador, obviar las reiteradas referencias homosexuales y eliminar la doctrina de la reencarnación, y Platón quedaba convertido en una suerte de precursor del cristianismo. Por fin la Iglesia podía sacar pecho en el debate intelectual y decir algo así como «pero si hasta un genio como Platón era cristiano sin darse cuenta». Es precisamente este feliz encaje entre platonismo y cristianismo lo que llevó a Nietzsche a catalogar al cristianismo como «platonismo para la plebe». En definitiva, y aun aceptando su papel fundacional, ¿la pervivencia y centralidad de la filosofía platónica ha sido el resultado de su perdurable valor filosófico o de su utilidad para la ideología dominante en el mundo occidental?

Hay que reconocer que ambas afirmaciones, la del encaje entre platonismo y cristianismo y la de la adopción del primero por el segundo, resultan difícilmente refutables. ¿Pero son esos, y solo esos, los méritos de su pensamiento que explicarían su posición privilegiada en la historia de la filosofía, como parecen sugerir sus más feroces críticos? Imaginemos que un gran compositor (Wagner) es adoptado como artista oficial de un régimen (Tercer Reich). Señalar este apadrinamiento político poco o nada nos dice sobre las cualidades musicales de su obra, y negarlas por el simple hecho de haber sido convertido en artista oficial constituye una errónea simplificación. De igual forma, no puede negarse que Platón plantea con todas sus sutilezas algunas cuestiones filosóficas fundamentales, en particular en el terreno del ser y la realidad, cuya vigencia y actualidad no pue-

den obviarse. Por encima de todo, cabe decir que Platón es el primer filósofo que enfrenta el problema de la conciliación entre ser y devenir con audacia, plena conciencia de su importancia y sin recurrir a fáciles escapatorias. En efecto, el grueso de los pensadores anteriores al ateniense o bien no parecieron percibir la centralidad filosófica de esta cuestión, o bien la resolvieron a través de la afirmación unilateral de uno de los dos extremos en liza (el ser, en el caso de Parménides, o el devenir en el de Heráclito). Pero tanto el monismo radical como el pluralismo superficial representan explicaciones profundamente problemáticas. El primero no nos conduce sino a una variante de la epojé escéptica, la suspensión del juicio: lo único que podemos afirmar es que el ser es y, en el mejor de los casos, que es eterno e indivisible. Sobre todo lo demás (mi yo, la justicia, el mundo físico...) no tiene nada que decir, sino que son meras apariencias (no existen o, con más propiedad, no podemos afirmar su existencia). Resolvemos así el problema a fuerza de borrarlo, de eliminar de un plumazo su realidad. Quizás sea esa la verdad, pero es como si en nuestros años de estudio, al pedirnos el profesor que resolviéramos una ecuación en la pizarra, hubiésemos respondido que la pizarra es una ilusión y no existe. La alternativa que hemos llamado «pluralismo superficial» se corresponde con la forma espontánea y acrítica de habérselas con el mundo, la que podríamos catalogar como propia del pensamiento «natural» (esto es, la que utilizamos cuando no estamos pensando filosóficamente): yo (en mi individualidad) soy real, mi compañera de trabajo es real, mi vecino es real, un hermoso paisaje es real... En definitiva el mundo tal y como se me ofrece, en su mutabilidad e individualidad, es la realidad. Ahora bien, si los objetos individuales de nuestra experiencia constituyen la realidad última y única, ¿en qué sentido decimos que tanto yo, como mi compañera de trabajo o mi vecino somos «seres humanos»? ¿La expresión «ser un ser humano» apunta a un algo real, presente o compartido por todos los hombres

singulares, o se trata simplemente de una etiqueta, de un nombre que aplicamos a distintos objetos independientes? Si estuviéramos tentados de optar por la segunda opción, creyendo así poder desembarazarnos de incómodos razonamientos filosóficos, equivaldría a afirmar que no hay nada en la realidad que me hermane más a otro ser humano que al perro de mi vecino. De igual forma, no tendría ningún sentido (sino convencional) hablar de buenas y malas acciones, pues cada acción es un acto irreductible y no existen criterios que permitan dar fundamento a algo así como «la justicia».

Así pues, un análisis más detallado nos muestra que toda reflexión sobre la realidad debe dar razón tanto de los objetos individuales como de entidades o expresiones tales como «ser humano» (los famosos universales). Esta es una cuestión filosófica fundamental que Platón no solo no eludió, sino que planteó por primera vez en toda su profundidad y complejidad, realizando así una contribución fundamental en la historia del pensamiento que es buena muestra de su genio filosófico. Su dogmático aferrarse a la negación de los sentidos y la imprudente extensión del concepto de realidad (Forma) a todo término u objeto de nuestro pensamiento le condujeron a contradicciones y fallas. Pero no dejamos de considerar a Isaac Newton como una de las cumbres en la historia de la ciencia porque la dinámica clásica se haya visto superada.



APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

Las obras de Platón fueron reunidas por Trasilo en el siglo I d.C., y agrupadas en nueve tetralogías. Del total de treinta y seis textos incluidos en esta compilación, 6 de ellos son unánimemente considerados no auténticos. A falta de una datación exacta y conocida, la ordenación cronológica de las treinta obras restantes ha resultado problemática y objeto de controversia académica. Sin embargo, a partir del análisis de los temas, el estilo y las referencias a sucesos históricos y a otras obras del propio Platón, los estudiosos han podido clasificarlas y asignarlas a diferentes períodos:

a) período socrático: *Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ión, Laques, Protágoras, Cármides, Lisis, República (Libro I).*

b) diálogos de madurez: *Banquete, Fedón, República, Fedro.*

c) obras de vejez: *Teeteto, Parménides, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias, Leyes, Epínomis, Cartas VII y VIII.*

Los especialistas coinciden en señalar cuáles son los diálogos fundamentales de Platón, los que pusieron los cimientos de la tradición filosófica occidental. Ante todo, las cuatro obras de madurez: *Fedón*, *Fedro*, *República* y el *Banquete*. Juntas ofrecen una imagen completa del pensamiento platónico, con sus ejes fundamentales: la teoría de las ideas o formas, las construcciones éticas y políticas y el mito del amor o Eros.

Fedón (o del Alma): Fedón, discípulo de Sócrates, describe al pitagórico Equécrates lo que sucedió durante las últimas horas de la vida del maestro, antes de que este acatara la sentencia del tribunal ateniense de darse muerte bebiendo cicuta. Varios discípulos dialogan con Sócrates acerca de su decisión de aceptar la muerte, así como de sus principales conceptos éticos y metafísicos: la actitud del verdadero filósofo ante su propia muerte, entendida como una liberación del alma inmortal; la teoría de la reminiscencia, según la cual el alma, al conocer, recuerda las ideas o formas eternas que veía directamente antes de quedar apresada en el mundo terrenal; el cuidado que el sabio debe tener de su alma para que ésta, en el momento de morir, pueda regresar al mundo ideal al que esencialmente pertenece.

El *Banquete (o del Amor)*: el más atractivo y leído de todos los diálogos platónicos, porque además de plantear grandes temas filosóficos, se lee como una magnífica obra literaria: es, según muchos estudiosos, la obra maestra de Platón, porque sus virtudes poéticas favorecen mucho la asimilación de su contenido filosófico y metafísico. Un grupo de amigos se reúne en casa del dramaturgo Agatón para cenar y beber y se entrega a la pasión griega del debate, un intercambio de

ideas y opiniones en el que va emergiendo, como cuestión principal, la naturaleza del amor. Al principio se habla del amor homosexual griego de un hombre maduro por un joven, pero Aristófanes y sobre todo Sócrates —que refiere una doctrina transmitida por la sacerdotisa Diotima— desplazan el interés hacia el anhelo de una belleza ya no sensual y mundana, sino eterna y permanente. Platón expone aquí, por primera vez de manera exhaustiva, su teoría de las ideas o formas que el alma del filósofo desea conocer mediante un exigente proceso de reflexión y estudio.

La *República (o de la Justicia)*: el diálogo más extenso de Platón aplica sus ideas metafísicas a la organización de la polis o ciudad, es decir, al orden político. El diálogo entre Sócrates y sus discípulos arranca de la consideración de lo que es la Justicia. Se expone a continuación cómo el Estado debe dividirse en tres estamentos (comerciantes, guerreros, gobernantes-filósofos) a partir del predominio en cada ciudadano de una de las tres partes del alma (apetitiva, emocional, racional). Los gobernantes deben formarse a conciencia para poder desempeñar bien su cometido, por lo que han de instruirse en matemática, geometría, dialéctica y filosofía a fin de conocer los conceptos universales. Son esenciales en el intento de implantar un Estado ideal capaz de resistir a las muchas degradaciones y corrupciones de los regímenes políticos históricos. La *República* es un texto decisivo en la historia del pensamiento porque aporta la teoría de las ideas eternas, además de muy influyentes concepciones sobre educación, metafísica, psicología y política. Y, en el aspecto poético, contiene el célebre mito o alegoría de la caverna, una de las visiones más hondas y elevadas que se hayan concebido jamás sobre la aventura del conocimiento.

Fedro (o de la Belleza): refiere la conversación entre el joven Fedro (quien también pronuncia el primer discurso sobre el amor en el *Banquete*) y Sócrates. Ante las murallas de Atenas y a orillas del río Iliso, Fedro lee al maestro el discurso que un sofista ha pronunciado sobre el amor, que Sócrates procede a refutar. Sócrates demuestra que el arte retórico puede ser persuasivo y convincente, bello y poético, pero que es superficial y no contiene verdad filosófica. Al amor sensual que ha descrito el sofista, Sócrates añade muchas otras variedades de amor, y ante todo el anhelo del bien y la belleza permanentes. Mediante el mito del carro alado, Sócrates explica la naturaleza y el destino del alma inmortal, así como sus peripecias en el mundo humano. Expuesta la doctrina metafísica, la segunda parte del diálogo versa sobre la retórica, la escritura y su relación con la memoria.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Platón

428-427 a.C. Nace Platón, seguramente en Atenas.

c. 407 a.C. Conoce a Sócrates y se convierte en su discípulo filosófico.

Historia, pensamiento y cultura

429 a.C. Muerte de Pericles, político y orador que dirige la edad de oro de la democracia ateniense.

431-404 a.C. Guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta. Fin del esplendor de la democracia ateniense.

425 a.C. Muere Heródoto de Halicarnaso, llamado «padre de la historia».

406 a.C. Mueren Sófocles y Eurípides, dos de los tres grandes autores trágicos de la Grecia clásica.

Vida y obra de Platón	Historia, pensamiento y cultura
399 a.C. Muerte de Sócrates. Platón marcha a Megara.	
393-388 a.C. Escribe los primeros diálogos: *Apología de Sócrates, Critón, Ión, Lisis, Protágoras, Laques, Cármides, Eutifrón.*	**395-387 a.C.** Guerra de Corinto: Atenas, Tebas, Corinto y Argos se rebelan contra la hegemonía de Esparta.
388 a.C. Primer viaje a Siracusa.	
388-385 a.C. Escribe el resto de diálogos socráticos: *Hipias Menor, Hipias Mayor, Gorgias, Menéxeno, Menón, Eutidemo, Crátilo.*	
387 a.C. Fundación de la Academia.	**385 a.C.** Muere el gran comediógrafo Aristófanes.
385-370 a.C. Escribe los diálogos de madurez: *Banquete, Fedón, República, Fedro.*	**384 a.C.** Nace Aristóteles.
	377 a.C. Fundación de la Segunda Liga Délica entre sesenta confederados griegos para protegerse de Esparta.
369-347 a.C. Compone los diálogos de vejez: *Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias, Leyes.*	**369 a.C.** Alianza entre Atenas y Esparta contra Tebas.

Vida y obra de Platón

367 a.C. Segundo viaje a Siracusa, tras la muerte del tirano Dionisio I. Aristóteles entra en la Academia.

361 a.C. Tercer viaje a Siracusa.

360 a.C. Se establece en Atenas definitivamente.

347 a.C. Muere en Atenas.

Historia, pensamiento y cultura

362 a.C. Batalla de Mantinea. Fin de la hegemonia tebana. La Liga Délica, debilitada, queda a merced de un nuevo Estado: Macedonia.

ÍNDICE DE NOMBRES Y DE CONCEPTOS